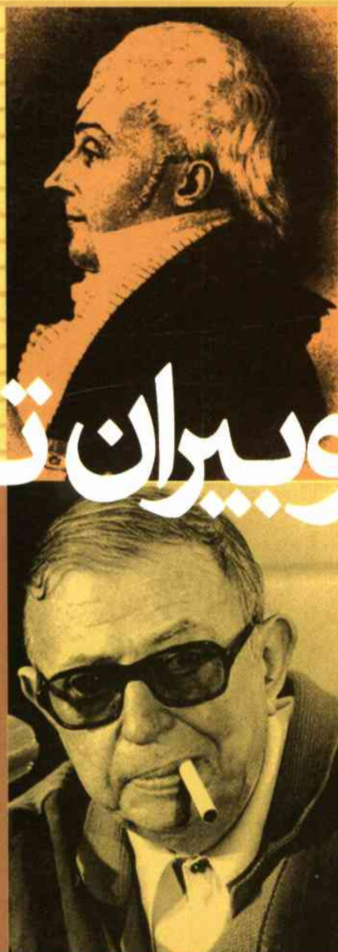
فردریک چارلز کاپلستون

تاریخ فلسفه

جلد نهم



از مِن دوبیران تا سارتر

مترجمان: عبدالحسین آذرنگ
سید محمود یوسف ثانی

فردریک چارلز کاپلستون

تاریخ فلسفه



جلد نهم

از مِن دو بیران تا سارتر

مترجمان
عبدالحسین آذرنگ
و
سید محمود یوسف‌ثانی



تهران ۱۳۸۸


منتدى إقراء الثقافي
www.iqra.ahlamontada.com
للكتب (كوردى , عربي , فارسي)

سرشناسه : کاپلستون، فردریک چارلز، ۱۹۰۷ - م. Copleston, Frederick Charles
عنوان و نام پدیدآور: تاریخ فلسفه / فردریک چارلز کاپلستون ؛ مترجمان: عبدالحسین آذرنگ و سید محمود یوسف‌ثانی.
مشخصات نشر : تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۸.
مشخصات ظاهری : ۹ جلد
شابک : (ج ۹) ۰ - ۷۰۵ - ۴۴۵ - ۹۶۴ - ۹۷۸ (دوره) ۴ - ۷۰۷ - ۴۴۵ - ۹۶۴ - ۹۷۸
وضعیت فهرست‌نویسی: فیپا
یادداشت : عنوان اصلی: A History of Philosophy , 1985
یادداشت : ج ۹(چاپ چهارم : ۱۳۸۸) (فیپا).
یادداشت : کتابنامه
مندرجات : ج. ۱. یونان و روم / ترجمهٔ سید جلال‌الدین مجتبوی. -- ج. ۲. قرون وسطا/ ترجمهٔ ابراهیم دادجو -- ج. ۳. اواخر قرون وسطا و دورهٔ رنسانس / ترجمهٔ ابراهیم دادجو. -- ج. ۴. از دکارت تا لایب‌نیتس / ترجمهٔ غلامرضا اعوانی. -- ج. ۵. فیلسوفان انگلیسی از هابز تا هیوم / ترجمهٔ امیر جلال‌الدین اعلم. -- ج. ۶. از ولف تا کانت / ترجمهٔ اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر. -- ج. ۷. از فیشته تا نیچه / ترجمهٔ داریوش آشوری. -- ج. ۸. از بنتام تا راسل / ترجمهٔ بهاءالدین خرمشاهی. -- ج. ۹. ازمین دو بیران تا سارتر / ترجمهٔ عبدالحسین آذرنگ و سید محمود یوسف‌ثانی. -
موضوع : فلسفه -- تاریخ.
شناسه افزوده : عبدالحسین آذرنگ و سید محمود یوسف‌ثانی، مترجمان.
شناسه افزوده : شرکت انتشارات علمی و فرهنگی
رده‌بندی کنگره : ۲ ۱۳۸۸ ت ۲ ک / B ۷۲
رده‌بندی دیویی : ۱۰۹
شمارهٔ کتابشناسی ملی : ۱۷۱۹۱۹۳

تاریخ فلسفه (جلد نهم)
از مِن دو بیران تا سارتر
نویسنده: فردریک چارلز کاپلستون
مترجمان: عبدالحسین آذرنگ و سید محمود یوسف‌ثانی
ویراستار: اسماعیل سعادت

چاپ نخست: ۱۳۸۴
چاپ چهارم: ۱۳۸۸؛ شمارگان: ۲۰۰۰ نسخه
حروفچینی و آماده‌سازی: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی
لیتوگرافی: مینا؛ چاپ: رفاه؛ صحافی: دلشاد



شرکت انتشارات علمی و فرهنگی

○ ادارهٔ مرکزی : خیابان افریقا، چهارراه حقانی (جهان کودک)، کوچهٔ کمان، پلاک ۲۵؛ کدپستی: ۱۵۱۸۷۳۶۳۱۳؛ صندوق پستی: ۹۶۴۷ - ۱۵۸۷۵؛ تلفن: ۷۰ - ۸۸۷۷۴۵۶۹؛ فکس: ۸۸۷۷۴۵۷۲
آدرس اینترنتی: info@elmifarhangi.ir www.elmifarhangi.ir
○ مرکز پخش: شرکت بازرگانی کتاب گستر، خیابان افریقا، بین بلوار ناهید و گلشهر، کوچهٔ گلفام، پلاک ۱؛ کد پستی: ۱۹۱۵۶۷۳۴۸۳ ؛ تلفن: ۴۳-۲۲۰۲۴۱۴۰؛ تلفکس: ۲۲۰۵۰۳۲۶
آدرس اینترنتی: info@ketabgostarco.com www.ketabgostarco.com
○ فروشگاه یک: خیابان انقلاب، روبه‌روی در اصلی دانشگاه تهران؛ تلفن : ۶۶۴۰۰۷۸۶

فهرست مطالب

بخش یکم

از انقلاب تا اوگوست کنت

فصل یکم

واکنش سنّت‌گرایانه در برابر انقلاب

۱. اشارات مقدماتی

از نظر ما انقلاب فرانسه رویدادی تاریخی است؛ می‌توان علت‌ها و توسعه و آثار آن را به‌طرزی بیطرفانه بررسی کرد. پیداست که در آن عصر داوری‌ها همراه با عواطف شدید و غالباً متأثّر از آن‌ها بود. در نظر بسیاری از مردم طبیعتاً انقلاب نه‌تنها به عنوان انقلاب آزادی‌بخشِ ملّی و به‌سان نیرویی جلوه می‌کرد که جان تازه‌ای در جامعهٔ فرانسه می‌دمید، بلکه در عین حال به صورت جنبشی به نظر می‌آمد که می‌خواست برای سایر ملت‌ها نیز روشنی و آزادی ارمغان آورد. البته ممکن بود بر دورهٔ وحشت تأسّف بخورند یا شاید با دیدهٔ اغماض بدان بنگرند؛ امّا آرمان‌های انقلاب به عنوان اثبات آزادی انسان و گاه به منزلهٔ گسترش دامنهٔ اصلاح دینی به حوزه‌های سیاسی و اجتماعی که مدتها انتظار آن را داشتند با تأیید و استقبال روبه‌رو شد. با این حال، طبیعتاً به همین نسبت کسان دیگری بودند که انقلاب به نظر آن‌ها به منزلهٔ رویداد مصیبت‌باری بود که تهدیدی برای مبانی جامعه بود: فردگراییِ هرج و مرج‌طلبانه را جانشین ثبات اجتماعی ساخت، ویرانگرِ لاقید سنت‌های فرانسه بود و بنیاد دینی اخلاق، آموزش و همبستگی اجتماعی

را طرد کرد. پیداست که انگیزه‌های خودخواهانه تا اندازهٔ زیادی ممکن بود پشتیبان دشمنی با انقلاب باشد؛ اما اگر چنین بود می‌توانست دشمنی را تقویت کند. و همان طور که آرمانگرایی می‌توانست تقویت‌کنندهٔ جبههٔ انقلاب باشد، پس امکان داشت با روحیهٔ انقلابی، که به خصلت ویرانگر و بی‌دینانهٔ خود اعتقاد صادقانه‌ای ابراز می‌داشت، ضدیّتی وجود داشته باشد.

کسانی که به سنّت‌گرا[1] موسوم شده‌اند، در عرصهٔ فلسفی ضدیّت اندیشیده‌ای با انقلاب نشان دادند. موافقان و مخالفان انقلاب هر دو تمایل داشتند که انقلاب را به سان ثمرهٔ روشنگری[2] بینگارند، هرچند که ارزیابی‌هایشان از روشنگری و نگرششان دربارهٔ روشنگری بوضوح اختلاف بارز داشت. البته رد کردن سنّت‌گرایان به عنوان واپسگرایانِ افسوسگین به حال گذشته و غافل از حرکت تاریخ[3] کار ساده‌ای است. امّا اگرچه ممکن است آن‌ها از جهات خاصی کوته‌بین بوده باشند، نویسندگان برجسته و مؤثری بوده‌اند و با توّجه به تفّکر فرانسوی در نخستین دهه‌های سدهٔ نوزدهم بسادگی نمی‌توان آن‌ها را نادیده گرفت.

۲. دومستر

نخستین نویسنده‌ای که باید از او یاد کرد، سلطنت‌طلب مشهور و پیرو حکومت جهانی پاپ، کنت ژوزف دومستر[4] (۱۷۵۳ ـ ۱۸۲۱) است. در شامبری[5] واقع در ولایت ساووا[6] به دنیا آمد، در تورَن[7] در رشتهٔ حقوق تحصیل کرد و سناتور ساووا شد. فرانسوی‌ها که به کشورش حمله کردند، نخست به آئوستا[8] و سپس به لوزان پناه برد و در همین جا کتابش

1. Traditionalists
2. Enlightenment
۳. این عبارت ایهام دارد. اگر حرکت تاریخ به معنای توالی رویدادها باشد، پیداست که سنّت‌گرایان از آن غافل نبوده‌اند. اگر عبارت متضمن این معنی باشد که تغییر و پیشرفت (به معنی ارزشی آن) کلماتی مترادفند این همانندی مبتنی بر پیش‌فرض فلسفهٔ تاریخی است که بسادگی نمی‌توان آن را مسلّم دانست. هرچند که بدون تردید ممکن است نتوان این واقعیت را فهمید که ظهور نیروها و اندیشه‌های تازه از بازگشت و تجدید موفقیت‌آمیز ساختی که پیش از آن وجود داشته است جلوگیری می‌کند.
4. Count Joseph de Maistre
5. Chambéry
6. Savoy
7. Turin
8. Aosta

را تحت عنوان ملاحظاتی دربارهٔ فرانسه[1] (۱۷۹۶) نوشت. روزگاری تمایلات آزادی‌خواهانه داشت، اما مخالفتش را با انقلاب و آرزویش را برای بازگشت سلطنت فرانسه در این کتاب آشکار ساخت.

دومستر در ۱۸۰۲ به وزیر مختاری شاه ساردنی در دربار روسیه در سن پترزبورگ منصوب شد. چهارده سال در روسیه ماند و در همان جا بود که رساله دربارهٔ اصل پدیدآور قوانینِ سیاسی[2] (۱۸۱۴) را نوشت. در ضمن، به تصنیف اثرش به نام دربارهٔ پاپ[3] که در تورَن پایان یافت و در ۱۸۱۹ منتشر شد، و عصرهای سن پترزبورگ[4] که در ۱۸۲۱ انتشار یافت مشغول بود. کتاب بررسی فلسفهٔ بیکن[5] او پس از مرگش در ۱۸۳۶ منتشر شد.

دومستر در سال‌های جوانی به محفلی ماسونی در شهر لیون پیوسته بود که از اندیشه‌های لویی-کلود دو سن مارتن[6] (۱۷۴۳ـ ۱۸۰۳) تا حدّی الهام گرفته بود و خود سن مارتن نیز تحت تأثیر نوشته‌های یاکوب بومه[7] بود.[8] محفلی که گفتیم با فلسفهٔ روشنگری مخالف بود و به آرایی مابعدالطبیعی و عرفانی که بیان‌کنندهٔ آمیزه‌ای از معتقدات مسیحی و نوافلاطونی بود روی آورد. سن مارتن آشکار شدن مشیّت خداوند را در تاریخ می‌دید. تاریخ از نظر او سیر مداومی بود که از هر حیث به خدا، یعنی به **احد**، اتصال داشت.

شاید که آشکار بودن برخی از بازتاب‌ها به هر عنوان در کتاب ملاحظاتی دربارهٔ فرانسه نوشتهٔ دومستر، بی‌دلیل نباشد. راست است که از انقلاب، اعدام شاه، حمله به کلیسا و حکومت وحشت متوحّش است، اما برداشت او از تاریخ در عین حال در مسیری است که ارزیابی آن از انقلاب کاملاً منفی است. روبسپیر و سایر رهبران انقلاب را رذل و جانی می‌داند، اما با این حال به آن‌ها به عنوان آلت بلااراده مشیّت الاهی نگاه می‌کند. <مردم در عین حال به اختیار و به ضرورت عَمَل می‌کنند >.[9] طوری عمل می‌کنند که گویی

---

1. *Considérations sur la France*
2. *Essai sur le Principe générateur des constitutions politiques*
3. *Du Pape*
4. *Soirées de Saint-Pétersbourg*
5. *Examen de la philosphie de Bacon*
6. Louis-Claude de Saint-Martin
7. Jakob Boehme
8. ← متن انگلیسی جلد سوّم همین تاریخ فلسفه، ص ۲۷۰ـ۲۷۳.
9. *Considération sur la France* (Brussels, 1838), P.2.

اختیار عمل دارند، اما در اجرای اعمالْ مشیّت پروردگار را جاری می‌گردانند. رهبران انقلاب می‌پنداشتند که زمام عمل را به دست دارند، اما آلت‌هایی بودند که باید استفاده و کنار گذاشته می‌شدند، حال آنکه خود انقلاب برای خدا وسیلهٔ کیفر دادن گناه بود: <در هیچ رویداد بشری خدا هیچ‌گاه خود را این سان آشکارا نشان نداده بود. اگر بدترین آلت‌ها را به کار می‌گیرد، برای کیفر دادن است به قصد تهذیب >.[1] اگر دسته‌هایی که در انقلاب شرکت داشتند در صدد نابود کردن مسیحیت و سلطنت برآمدند، <این بدان معنی است که همهٔ کوشش‌هایشان فقط به اعتلای مسیحیت و سلطنت منجر خواهد شد >.[2] چرا که <نیروی مرموزی >[3] هست که در تاریخ عمل می‌کند.

تصوّر دومستر از تاریخ به این نحو که اجرای مشیّت الاهی و عمل افراد را به صورت وسیله نشان دهد به خودی خود تازگی نداشت، هرچند که او این تصوّر را به رویداد یا سلسله‌ای از رویدادهای بسیار تازه اطلاق کرد. پیداست که ایرادهایی بر این اندیشه وارد است. سوای مشکلی که در برقرار ساختن آشتی بین آزادی انسان و تحقّق حتمی مشیّت الهی هست، برداشت از انقلاب‌ها و جنگ‌ها به عنوان کیفرهای الهی، این فکر را القاء می‌کند که فقط تقصیرکاران نیستند (یا آنها که ممکن است به نظر انسان تقصیرکار برسند) که به این گونه بلایا گرفتار می‌شوند. البته دومستر سعی می‌کند با نظریهٔ همبستگی ملت[4] و در حقیقت همبستگی نوع بشر به عنوان ایجادکنندهٔ وحدتی زنده، به ایرادها پاسخ گوید. او با این نظریه با آن چیزی که فردگرایی نادرست و زیانبار روشنگری می‌انگارد مقابله می‌کند.

دومستر تأکید می‌ورزد که جامعهٔ سیاسی یقیناً مجموعهٔ افرادی نیست که از راه پیمان یا میثاق اجتماعی متّحد شده باشد. قانون اساسی ماندگار نیز نمی‌تواند محصول ماتقدم عقل انسان و منتزع از سنت‌ها و نهادهای ملّی باشد که در طول قرن‌ها تکامل یافته‌اند. <یکی از بزرگ‌ترین خطاهای قرن، که آموزگار همهٔ خطاها شد، اعتقاد داشتن به این معنی بود که قانون اساسی را می‌توان مقدم بر تجربه نوشت و به وجود آورد؛ حال عقل و تجربه در اثبات اینکه قانون اساسی کاری الاهی است متفقند، و آنچه را در قوانین کشور

---

1. *Ibid.*, P.21.
2. *Ibid.*, P.127.
3. *Ibid.*, P.128.
4. Theory of the solidarity of the nation

به طور قطع اساسی‌ترین و جوهراً قانونی‌ترین است نمی‌توان نوشت >.[۱] اگر به قانون اساسی انگلیس نگاه کنیم، می‌توانیم ببینیم که نتیجهٔ شمار بسیاری از عوامل و شرایط مؤثر است که به عنوان اسباب مشیّت الاهی عمل کرده است. قانون اساسی از این نوع که مطمئناً به طریق مقدم بر تجربه تدوین نشده، همواره متّحد دین و به صورت مشروطهٔ سلطنتی است. بنابراین از انقلابیونی که می‌خواهند قانون اساسی را با فرمان برقرار سازند، اگر به دین و سلطنت هر دو حمله کنند، تعجّب نکنیم.

به طور کلّی دومستر با خردگرایی سدهٔ هیجدهم، که به نظر وی اشتغال آن به امور انتزاعی است و به سنّت‌ها بی‌اعتناست، به شدّت مخالف بود. به عقیدهٔ او سنّت‌ها نشان‌دهندهٔ اجرای مشیّت الاهی است. انسان انتزاعی فیلوزوف‌ها[۲]، که ماهیتاً نه فرانسوی است، نه انگلیسی، و نه عضو واحد هم‌بستهٔ دیگری، افسانه است. وقتی دولت به منزلهٔ محصول قرارداد یا میثاق تعبیر می‌شود همان وضع را دارد. وقتی دومستر دربارهٔ متفکّر روشنگری اظهارنظر تعارف‌آمیزی می‌کند، برای این است که او از نظر وی از روحیهٔ خردگرایی مقدم بر تجربه فراتر می‌رود. برای مثال، هیوم به لحاظ انتقادش از مصنوعی بودن نظریهٔ قرارداد اجتماعی تحسین شده است. اگر دومستر از روشنگری فراتر می‌رود و از فرانسیس بیکن انتقاد می‌کند، علتش این است که به نظر او <فلسفهٔ جدید به طور کلّی فرزند بیکن است. >[۳]

دین طبیعی[۴]، اگر این اصطلاح به معنای دین فلسفی محض باشد، که ساختهٔ ماهرانهٔ خرد انسان است، به گفتهٔ دومستر افسانهٔ خردگرایانهٔ دیگری است. در واقع، اعتقاد به خدا از وحی نخستین به انسان عطا شده است و مسیحیت وحی کامل‌تری است. به عبارت دیگر، فقط یک دین وحی شده وجود دارد و توانایی انسان در ساختن دین مقدم بر تجربه بیشتر از توانایی او در تدوین قانون اساسی مقدم بر تجربه نیست. <فلسفهٔ قرن گذشته که در نظر آیندگان یکی از شرم‌آورترین دوره‌های روح بشر خواهد بود... در

---

۱. *Essai sur le Principe générateur des constitutions Politiques,* P.IX. شمارهٔ صفحهٔ رساله به ترتیبی که در این مجلّد چاپ شده است، مانند *Considérations sur la France (Brussels, 1838)* است.

2. Les *Philosophes*

3. *Examen de la philosophie de Bacon,* II, P.231 (Paris, 1836).

4. natural religion.

حقیقت چیزی جز نظام بازماندهٔ الحاد عملی نبود. >[1]

به گفتهٔ دومستر، فلسفهٔ سدهٔ هیجدهم در نظریهٔ حاکمیّت مردم و در حکومت مردم (دموکراسی) بیان شده است. ولی نظریهٔ حاکمیّت مردم بنیادی ندارد و ثمرات حکومت مردم آشوب و هرج و مرج است. علاج این شرارت‌ها بازگشتن به اقتداری است که بنیاد تاریخی دارد و مشیت الاهی آن را مستقر ساخته است. در حوزهٔ سیاسی این به معنای بازگشت سلطنت مسیحی است، حال آنکه در حوزهٔ دینی به معنای پذیرفتن حاکمیت برتر و یگانهٔ پاپِ مصون از خطاست. موجودات بشر چنانند که حکومت لازم است، و قدرت مطلق تنها نعم‌البدل واقعی هرج و مرج است.[2] <من هیچ‌گاه نگفته‌ام قدرت مطلق به هر شکلی که در جهان وجود داشته باشد متضمن مشکلات بزرگی نیست؛ بعکس بصراحت متذکر این نکته شده‌ام و قصد تخفیف دادن این مشکلات را ندارم. فقط این را گفته‌ام که ما خود را در میان دو ورطه می‌یابیم. >[3] اعمال قدرت مطلق در عمل لاجرم با عوامل مختلفی محدود می‌شود. و حکمروایان سیاسی در هر حال تابع فتوای پاپ‌اند یا باید باشند، به این معنی که پاپ حق دارد از لحاظ دینی و اخلاقی دربارهٔ اعمال آن‌ها داوری کند.

دومستر به لحاظ پیرویش از نظریهٔ قدرت مطلقهٔ پاپ و تأکیدش بر مصون بودن پاپ از خطا، مدت‌ها پیش از آنکه این نظریه در نخستین شورای واتیکان[4] تعریف شود، مشهور بود. مع‌الوصف، این تأکید به هیچ‌وجه پذیرفتهٔ همهٔ کسانی نبود که در دشمنی با انقلاب و همدلی با خواست او برای بازگشت سلطنت موافق بودند. بعضی از افکارش دربارهٔ قوانین اساسی سیاسی و ارزش‌های سنّت به افکار ادمند برک[5] (۱۷۲۹_۱۷۹۷) شباهت داشت. امّا اگر او را به عنوان مؤلف کتاب دربارهٔ پاپ در نظر داشته باشیم، این شباهت بسیار زیاد است.

۳. دو بونال

لویی گابریل آمبرواز، ویکُنت دو بونال[6] (۱۷۵۴ _ ۱۸۴۰) از لحاظ فلسفی فرد مؤثرتری بود. در ۱۷۹۰ عضو مجلس مؤسسان و قبلاً افسر گارد سلطنتی بود، اما در ۱۷۹۱

---

1. *Soirées de Saint-Pétersbourg* P.258 (Brussels, 1838).

۲. دومستر، گو اینکه با شرایطی، انگلستان را مستثنی می‌کند.

3. *Du Pape,* P. 172 (Brussels, 1838).

4. vatican Council

5. Edmund Burke

6. Louis Gabriel Ambroise, Vicomte de Bonald.

مهاجرت کرد و با تنگدستی زندگی کرد. در ۱۷۹۶ کتابش را با عنوان نظریهٔ قدرت سیاسی و دینی در جامعهٔ مدنی[۱] در کُنستانس[۲] انتشار داد. به هنگام بازگشت به فرانسه از ناپلئون، که او را وسیله‌ای برای وحدت سیاسی و دینی اروپا می‌دید، پشتیبانی کرد. اما پس از بازگشت خاندان بوربن از سلطنت پشتیبانی کرد. در ۱۸۰۰ رسالهٔ تحلیلی دربارهٔ حقوق طبیعی سامان اجتماعی[۳] را انتشار داد. به دنبال آن، قانونگذاری نخستین[۴] را در ۱۸۰۲ منتشر کرد. آثار دیگر او عبارت است از: پژوهش‌های فلسفی دربارهٔ هدف‌های اصلی علوم اخلاقی[5] (۱۸۱۸) و اثبات فلسفیِ اصل مقدّم جامعه[۶] (۱۸۲۷).

گاهی گفته‌اند که بونال کلّ فلسفه را رد می‌کند. البته این گفته نادرست است، اما راست است که او بر ضرورت یک بنیاد دینی برای جامعه تأکید می‌ورزد و این ضرورت را در برابر نارسایی فلسفه به عنوان بنیادی اجتماعی می‌نهد. به نظر او اتّحاد بین جامعهٔ دینی و سیاسی <همان قدر برای ایجاد هیئت مدنی یا اجتماعی لازم است که تقارن اراده و عمل برای ایجاد نفس ضرورت دارد،[۷] حال آنکه برای انشا و تصویب قوانینْ فلسفه مرجعیت ندارد. این نیز راست است که او بر توالی نظام‌های معارض تأکید زیادی می‌کند و نتیجه می‌گیرد که <اروپا... هنوز در انتظار یک فلسفه است>.[۸] در عین حال ستایش آشکار خود را از بعضی فیلسوفان نشان می‌دهد. برای مثال، از لایب نیتس به عنوان <شاید جامعترین نبوغی که در بین مردم دیده شده است>[۹] سخن می‌گوید. از این گذشته، بین اصحاب تصورات و مفاهیم از افلاطون به بعد، <که عالم را روشن کرده‌اند>،[۱۰] و اصحاب تخیّل، از قبیل بیل، ولتر، دیدرو، کوندیاک، هلوسیوس و روسو که مردم را گمراه کرده‌اند، فرق می‌گذارد. قلمداد کردن نویسندگانی چون بیل و دیدرو

---

1. *Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile.*
2. Constance
3. *Essai analytique sur les lois naturelles de L'ordre social*
4. *La législation primitive*
5. *Recherches Philosophiques sur les premiers objets des connaissances morales*
6. *Démonstration philosophique du principe constitutif de la société*
7. *Essai analytique,* P. 23 (Paris, 1812). *Oeuvres,* V.P. lo (Paris, 7 vols., 1854).
8. *Recherches philosophiques,* I, P. 2, *Oeuvres,* IV, P.I.
9. *Essai analytique,* P. 36, *Oeuvres,* V.P. 16.
10. *Ibid.*, P. 20, *Oeuvres,* V,P.9.

به‌عنوان اصحاب تخیّل شاید عجیب به نظر برسد؛ اما اشارهٔ بونال به متفکرانی نیست که گرایش شاعرانه دارند. اشارهٔ او در اصل به کسانی است که همهٔ تصورات را از تجربهٔ حسّی اخذ می‌کنند. برای مثال، وقتی کوندیاک از <احساس‌های تغییر شکل یافته > سخن به میان می‌آورد، این عبارت احتمالاً به تخیّلی ارجاع دارد که می‌تواند به دلخواه خود تغییر شکل‌ها و تغییراتی را تصوّر کند. <امّا این تغییر شکل، هر آینه به اعمال ذهن اطلاق شود، جز لفظ بدون معنا نیست؛ و خود کوندیاک در نسبت دادن کاربرد رضایت‌بخشی به تغییر شکل احساس، به اغتشاش بسیار گرفتار شده است. >[1]

به طور کلی اصحاب تخیّل، آن طور که بونال از این اصطلاح برداشت می‌کند، حسّی‌گرا، تجربه‌گرا، و مادّیگرا هستند. اصحاب تصورات یا مفاهیم در اصل کسانی هستند که به تصوّرات فطری معتقدند و این‌ها را به منشأ نهایی‌شان نسبت می‌دهند. از این رو افلاطون اظهار داشت <مُثُل فطری یا مُثُل کلّی را عقل متعالی در ذهن ما نقش زده است >[2]، حال آن‌که ارسطو <با رد کردن مثل فطری و نشان دادن تصوّرات به این صورت که فقط به وساطت حواس به ذهن راه می‌یابد، مرتبهٔ عقل انسان را فروکاست >.[3] <دکارت اصلاحگر فلسفه در فرانسه بود >.[4]

در واقع، این نکته راست است که بونال به وجود نداشتن فلسفه در میان یهودیان عصر تورات و در میان سایر اقوام زورمند مانند رومیان و اسپارتیان باستان اشاره می‌کند و از فلسفهٔ تاریخ نتیجه می‌گیرد که فیلسوفان نتوانسته‌اند برای بحث‌های نظریشان مبنای مطمئنی بیابند. البته این نظر را نمی‌پذیرد که بنابراین ناگزیریم از فلسفه دست بشوییم و آن را یکسره ردّ کنیم؛ بعکس باید به جست‌وجوی <حقیقتی کاملاً اساسی >[5] که بتواند نقطهٔ عزیمت مطمئنی باشد برآییم.

نیاز چندانی به گفتن این نیست که بونال نخستین کسی نبود که به جست‌وجوی مبنای مطمئنی برای فلسفه بر آمد. آخرین کس هم نبود. مع هذا بد نیست بگوییم که او <حقیقت اساسی > را در زبان می‌بیند. به طور کلی فلسفه <علم به خدا، به انسان و به

---

1. *Recherches Philosophiques*, I, PP. 33-4. *Oeuvres*, iV, P. 16.
2. *Ibid*., P. 12. *Oeuvres*, iv, P. 6.
3. *Ibid*., p.13.
4. *Ibid*., P. 35. *Oeuvres*, P.17.
5. *Recherches philosophiques*, I, P. 85. *Oeuvres*, IV, P. 40.

جامعه است >.[۱] پس حقیقت اساسی که دنبال می‌شود باید در کنه انسان و جامعه نهفته باشد. و این حقیقتْ زبان است. ممکن است به نظر برسد که زبان نمی‌تواند حقیقتی اساسی باشد. اما به گفتهٔ بونال، ممکن نیست ایشان زبان را برای بیان افکار خود اختراع کرده باشد، چه، فکر، که متضمّن مفاهیم کلی است، خود مستلزم نوعی زبان است. به‌عبارت دیگر، انسان برای بیان افکارش بایستی موجودی باشد که از قبل از زبان استفاده می‌کرده است. انسان برای انسان بودن به زبان نیاز دارد. بعلاوه، زبان شرط اولیهٔ جامعهٔ انسانی است و بدون آن جامعه نمی‌تواند وجود داشته باشد.

بونال دربارهٔ بیان نمادین به عنوان خصوصیت اساسی انسان چیزی نمی‌گوید که احتمالاً امروز شگفتی ایجاد کند، حتی با وجود آنکه سؤال‌های گوناگون بسیار دشواری هست که می‌توان پرسید. با این حال استدلال را به این نحو ادامه می‌دهد که انسان همان وقت از موهبت زبان برخوردار شده است که از موهبت وجود؛ و در نتیجه <پیش از نوع بشر، لزوماً بایستی علت نخستین این معلول شگرف (یعنی زبان) وجود می‌داشته است، موجودی در عقل برتر از انسان، برتر از هر چیزی که ما می‌توانیم شناخت یا حتی تخیّل توانیم کرد، موجودی که انسان به طور قطع موهبت تفکّر را از او گرفته است، یعنی موهبت کلمه را... >[۲] به عبارت دیگر، همان طور که روسو یادآور شده است،[۳] اگر انسان برای یاد گرفتن تفکر کردن به کلام نیاز دارد، و مادام که کلام را نساخته بوده توانایی تفکر کردن را نداشته است، پس نمی‌تواند مخترع زبان بوده باشد؛ و این واقعیت به منزلهٔ مبنای برهان وجود خداست.

البته نیازی نیست که بونال را متّهم به نادیده گرفتن شرکت زبان‌ها کنیم یا با توجه به این واقعیت متّهمش کنیم که ما توانایی ساختن الفاظ زبان را داریم و این کار را می‌کنیم. احتجاج او این است که ما منطقاً نمی‌توانیم انسان را به این ترتیب تصویر کنیم که ابتدا تفکر را به وجود آورد و سپس بنشیند، و به اصطلاحْ زبان را برای بیان این تفکر اختراع کند. چرا که تفکّر بالفعل از قبل بیان نمادین را ایجاب می‌کند، حتی اگر هیچ لفظی به زبان نیامده باشد.[۴] یقیناً بونال کار خوبی می‌کند که قبول نمی‌کند تفکر و زبان را با تبر به دو

---

1. *Ibid*., P. 80. *Oeuvres*, P.37.
2. *Ibid*., P. 98. *Oeuvres*, P.46.

۳. روسو در نخستین بخش کتابش به نام گفتار دربارهٔ منشأ نابرابری این نکته را یادآور می‌شود.
۴. جای بحث است که تفکر <با خود> مستلزم وجود زبان به عنوان پدیده‌ای اجتماعی باشد.

پاره تقسیم کند.[1] اینکه توضیح او دربارهٔ رابطهٔ بین تفکّر و زبان می‌تواند مبنایی برای برهان وجود خدا باشد، مسئلهٔ دیگری است. او فرض را بر این می‌گذارد که وقتی تصوّرات ما از چیزهای جزئی جهان به تجربهٔ حسّی وابسته است، مفاهیم اساسی مسلّم (برای مثال، مفهوم خدا) و اصول اساسی مسلّم یا حقایقی هست که نشان‌دهندهٔ وحی اولیّهٔ خدا به بشر است. چون نمی‌توان این وحی را در وهلهٔ نخست بدون زبان گرفت یا درک کرد، و چون انسان خودش نمی‌تواند زبان را اختراع کرده باشد پس باید زبان هدیهٔ نخستین خدا به بشر به هنگام آفرینش وی باشد. پیداست که بونال انسان را موجودی می‌پندارد که وقتی خدا او را مستقیماً خلق می‌کرده او [انسان] از زبان استفاده می‌کرده است، حال آنکه شاید ما در قالب نظریه‌ای تطّورگرای بیندیشیم.

فلسفهٔ اجتماعی بونال از این حیث که به گفتهٔ او <در هر جامعه سه گونه فرد وجود دارد> فلسفه‌ای سه‌بُن[2] است.[3] در جامعهٔ دینی، خدا هست و اوصیای او و مردمی که رستگاریشان هدف رابطهٔ بین خدا و اوصیای اوست. در جامعهٔ خانوادگی یا در خانواده، پدر هست و مادر و فرزند یا فرزندان. در جامعهٔ سیاسی، رئیس دولت هست (مظهر قدرت) و صاحب‌منصبان او و از همه سنخ و مردم یا قاطبهٔ شهروندان.

حال اگر بپرسیم که در خانواده قدرت به عنوان نتیجهٔ توافق یا پیمان، از آنِ پدر است یا نه، پاسخ بونال باید منفی باشد. طبعاً قدرت از آنِ پدر و در نهایتِ منبعث از خداست. به همین قیاس در جامعهٔ سیاسی حاکمیّت از آنِ شاه است نه مردم و بالطبع به او تعلّق دارد. <استقرار قدرت عمومی نه اختیاری بود نه جبری، بلکه باید گفت، بر حسب طبیعت افراد جامعه، ضروری بود. و علت‌ها و منشأهای آن همگی طبیعی بود.>[4] این اندیشه حتی می‌تواند به مورد ناپلئون تعمیم داده شود. انقلاب دورهٔ بیماریی طولانی و نیز کوششی بود که جامعه برای بازگشتن به نظم به کار می‌برد. اینکه کسی که بتواند هرج و مرج را به نظم مبدّل کند قدرتِ را در دست بگیرد، امری ضروری و بنابراین طبیعی بود. ناپلئون چنین کسی بود.

---

۱. باید فرق روشنی بین این دو گذاشت، وگرنه آوردن توضیح دربارهٔ توانایی ما در ترجمه بسیار دشوار می‌شود. اما باید این فرق را به صورتی که ارسطو بین <صورت> و <مادّه> گذاشته است، نشان دهیم. تفکر با <صورت‌ها>یی قابل مقایسه است که از ماده بکلّی جدا نیست، اما می‌تواند معرف مادهٔ متفاوتی باشد.

2. triadic

3. *Législation primitive,* I, P. 134 (Paris, 1817). *Oeuvres,* iii, P. 49.

4. *Démonstration philosophique,* P. 108 (Paris, 1830). *oeuvres,* i v, P. 448.

بونال، مانند دومستر، بر وحدت قدرت یا حاکمیّت تأکید دارد. حاکمیت باید یکی، مستقل، و قاطع یا مطلق باشد.[۱] باید بادوام نیز باشد، اصلی که بونال از آن، نیاز به سلطنت موروثی را نتیجه می‌گیرد. اما ویژگی خاصّ اندیشهٔ بونال نظریهٔ او دربارهٔ زبان و انتقال وحی الاهی نخستین از راه زبان است؛ وحی الاهی نخستین در اساس معتقدات دینی، اخلاق و جامعه نهفته است. شاید خیلی روشن نباشد که این نظریهٔ انتقال وحی نخستین چگونه با طرفداری او از نظریهٔ تصورات فطری سازگار می‌آید. اما از قرار معلوم، او تصوّرات فطری را برای اخذ وحی لازم می‌داند.

۴. شاتوبریان

دومستر و بونال هر دو از این رو که در برابر روحیهٔ انقلابی از سنّتهای کهن سیاسی و مذهبی فرانسه پشتیبانی کردند، بوضوح سنّت‌گرا بودند. از این گذشته، بونال بخصوص در معنای فنّی کلمه سنّت‌گرا بود ــ سنّت‌گرایی که از اندیشهٔ سنّت یا تداوم وحی نخستین دفاع می‌کند. هر دو به فلسفهٔ روشنگری حمله می‌کردند، گرچه دومستر در مخالفتش تندروتر و بی‌محاباتر بود. به یک معنای کلمهٔ <خردگرایی> هر دو ضد خردگرایان بودند. با این حال، دربارهٔ هیچ کدام بواقع نمی‌توان گفت که صرفاً بیان‌کنندهٔ خردستیزی[۲] اند. چرا که هر دو از مواضع‌شان دفاع عقلی کردند و در حمله‌هایشان به تفکّر سدهٔ هیجدهم به خرد متوسل شدند.

البته به فرانسوا ـ رنه، ویکنت دو شاتوبریان[۳] (۱۷۶۸ ـ ۱۸۴۸) که بپردازیم تأکید متفاوت‌تری می‌بینیم. او فلسفهٔ اصحاب دایرةالمعارف[۴] را آموخت، در زمان انقلاب مهاجرت کرد و در لندن بود که رسالهٔ تاریخی، سیاسی و اخلاقی دربارهٔ انقلاب[۵] (۱۷۹۷) را نوشت. در این کتاب، قوّت ایرادهای فیلسوفان سدهٔ هیجدهم به مسیحیت با تعالیم آن دربارهٔ مشیّت و بقاء، را پذیرفت و به نظریهٔ چرخه‌ای[۶] تاریخ قایل شد. در چرخه‌هایِ

---

۱. قدرت مطلق متفاوت از استفادهٔ ستمگرانه یا مستبدانه از قدرت است.

2. irrationalism

3. François-Rene, Vicomte de Chateaubriand

4. Encyclopaedists

5. *Essai historique, Politique et moral sur les révolutions*

6. cyclic theory

تاریخ اساساً رویدادها خود به خود تکرار می‌شود، ولو آنکه انسانِ درگیر آن رویدادها و اوضاع و احوال تفاوت کند. بنابراین، نگاه کردن به انقلاب فرانسه به عنوان آغازِ کاملاً تازه‌ای که نتایج ثابتی داشته باشد بی‌حاصل است. این رویداد اساساً انقلابهای ادوار گذشته را تکرار می‌کند. اصل جزمیِ پیشرفت موهوم است.

بعدها شاتوبریان بر آن شد، بدون شکّ صادقانه، که بگوید به‌رغم اینکه روزی مسیحیّت را ردّ کرده است، هنوز به فطرت دینی اعتقاد دارد. در هر حال، به سوی دین مسیح کشیده شد، و در ۱۸۰۲ اثر مشهورش را به نام روح مسیحیّت[1] انتشار داد. عنوان فرعی اثر: زیباییهای دین مسیحی[2] حال و هوای کتاب را بخوبی نشان می‌دهد؛ نویسنده در این کتاب بیش از هر چیز به کیفیتهای زیبایی‌شناختی مسیحیت متوسل می‌شود. <همهٔ انواع دیگر دفاعیه‌ها از محتوا تهی است و شاید حتی امروزه بیفایده باشد. حالا مگر کسی اثر کلامی می‌خواند؟ عده‌ای از متدّینان که به قانع شدن نیازی ندارند، عده‌ای از مسیحیان حقیقی که قبلاً متقاعد شده‌اند >.[3] به جای بعضی دفاعیه‌های از رواج افتاده باید سعی کرد نشان داد که <دین مسیحی شاعرانه‌ترین و انسانی‌ترین دین، و از میان ادیانی که تاکنون وجود داشته، به حال آزادی، هنرها و ادبیات مناسب‌تر بوده است >.[4]

این‌طور برمی‌آید که گویی شاتوبریان می‌خواست بگوید دین مسیحی باید بحق باشد، چون که زیباست، چون که معتقداتش تسلّی‌بخش است و چون بعضی از بزرگترین هنرمندان و شاعران مسیحی بوده‌اند. سوای اینکه بعضی اذهان ممکن است دربارهٔ زیبایی مسیحیت اتفاق نداشته باشد، این دیدگاه با این ایراد روبه‌روست که کیفیتهای زیبایی‌شناختی و تسلّی‌بخش مسیحیت حقانیّت آن را ثابت نمی‌کند. اگر دانته و میکل آنجلو مسیحی بوده‌اند، این جز مسیحی‌بودن چه چیز دیگری را دربارهٔ دانته و میکل آنجلو ثابت می‌کند؟ اگر اصول معاد و بهشت برای بسیاری از مردم منبع تسلی است، آیا نتیجه گرفته می‌شود که این اصول حقانیّت دارد؟ می‌دانیم که شاتوبریان به خردگریزی یا به متوسل شدن به ارضای زیبایی‌شناختی و قراردادن آن به جای برهان عقلی متهم شده است.

---

1. *Génie du Christianisme*
2. *Beautés de la religion chrétienne*
3. *Génie du christianisme*, I, P. 13 (Paris, 1803).
4. *Ibid.*, P. 12.

راست است که براهین سنّتی فلسفی در اثبات اعتبار دین مسیحی با شاتوبریان به مرتبهٔ کاملاً فروتری تنزّل یافته است و توسل او عمدتاً به ملاحظات زیبایی‌شناختی، به عاطفه و به دلایل دل بوده است. در عین حال باید در نظر داشته باشیم که او آن دسته از مخالفین مسیحیت را در نظر دارد که می‌گویند عقیدهٔ مسیحی بیزاری‌آور است، دین مسیحی مانع پیشرفت وجدان اخلاقی است، دشمن آزادی انسان است، ضدِ فرهنگی است و به طور کلّی تأثیر محدودکننده و سرکوب‌کننده‌ای در روح بشر دارد. شاتوبریان توضیح می‌دهد که برای <سفسطه‌گران> نمی‌نویسد: <کسانی که هیچ‌گاه با نیّت خیر در جست‌وجوی حقیقت نیستند؛ >[1] ولی برای کسانی می‌نویسد که سفسطه‌گران گمراهشان کرده‌اند و معتقد شده‌اند که مسیحیّت مثلاً دشمن هنر و ادب است، دینی وحشیانه و ظالمانه و مضر به حال سعادت انسان است. می‌توان کار شاتوبریان را نوعی احتجاج شخصی[2] دانست که هدفش اثبات کردن این است که مسیحیت آن چیزی که این مردم می‌پندارند نیست.

۵. لامُنّه

فلیسیته روبر دو لامُنّه[3] (۱۷۸۲ ـ ۱۸۵۴) شخصیت جالبتری است. در سن مالو[4] به دنیا آمد. در جوانی پیرو روسو بود، اما زود به اعتقاد مسیحی بازگشت. در ۱۸۰۲ که قانونگذاری نخستین بونال انتشار یافت، از آن تأثیر عمیق گرفت. در ۱۸۰۹ تأملاتی دربارهٔ وضع کلیسا در فرانسه در سدهٔ هیجدهم و در باب موقعیت فعلی آن را منتشر کرد و در این اثر برای احیای کلیسا پیشنهادهایی داد. در ۱۸۱۶ به کشیشی وان[5] گمارده شد و یک سال بعد نخستین جلد از رساله دربارهٔ بی‌تفاوتی در امر دین[6] (۱۸۱۷ ـ ۱۸۲۳) را انتشار داد؛ اثری که بیدرنگ او را به عنوان مدافع دین مسیحی مشهور ساخت.

لامُنّه در جلد نخست این اثر تأکید می‌ورزد که در دین، اخلاق و سیاستْ اصلی نیست که نسبت به آن بی‌تفاوتی باشد. <بی‌تفاوتی که آن را حالت ثابت روح می‌دانند،

---

۱. *Ibid.*, P.11. از قرار معلوم <سفسطه‌گران>، فیلوزوفها هستند.

2. argumentum ad hominem

3. Félicité Robert de Lamennais

4. St. Malo

5. Vannes

6. *Essai sur L'indifférence en matière de religion*

مغایر با فطرت انسان و تباهگر هستی اوست. >[1] این نظر بر این مقدمات استوار است که انسان نمی‌تواند خود را به عنوان بشرِ بدون دین تکامل دهد؛ و مادام که دین اساس اخلاق است برای جامعه ضروری است. و جامعه بدون دین به گروهی از افرادی که هرکدام در پی پیشبرد منافع شخصی خود هستند تبهگن می‌شود. به سخن دیگر، لامُنّه بر ضرورت اجتماعی دین تأکید می‌ورزد و این عقیده را که در سدهٔ هیجدهم رایج بود رد می‌کند که اخلاق می‌تواند جدا از دین روی پاهای خود بایستد و جامعهٔ بدون دین می‌تواند جامعهٔ انسانی رضایت‌بخشی باشد. لامُنّه بر اساس این دیدگاه استدلال می‌کند که بی‌تفاوتی در برابر دین برای انسان مصیبت‌بار است. البته شاید بتوان قائل به این بود که حتی اگر بی‌تفاوتی به طور کلّی نامطلوب باشد، لزوماً نتیجه گرفته نمی‌شود که همهٔ نکات عقیدهٔ دینی سنّتی از اهمیّت و ربط اجتماعی بهره‌مند است. با این حال، به گفتهٔ لامُنّه، الحاد راه را برای خداپرستی طبیعی[2] هموار می‌کند، خداپرستی طبیعی برای بی‌خدایی، و بی‌خدایی برای بی‌تفاوتی کامل. بنابراین، این مورد، مورد پذیرفتن شرطی است که خود آن موکول به شرایط دیگری است.

شاید به نظر برسد که لامُنّه ارزشی منحصراً عملی به دین نسبت می‌دهد، چنانکه گویی تنها توجیه برای عقیدهٔ دینی فایدهٔ اجتماعی آن است. البته این توضیحِ کافی نگرش او نیست. او دیدگاه کسانی را که دین را چیزی نمی‌دانند جز نهادی که از لحاظ اجتماعی و سیاسی سودمند است، و نتیجه می‌گیرند که برای عوام ناس لازم است، بصراحت رد می‌کند. به عقیدهٔ او تعالیم مسیحی نه تنها سودمند، بلکه حق است. در واقع به این علت که حق است سودمند است. از این روست که سوا کردن و انتخاب کردن، یا به عبارت دیگر الحاد، هیچ توجیهی نزد لامُنّه ندارد.

مشکلْ فهمیدن این است که لامُنّه برای اثبات حقیقت تعالیم مسیحی، <حقیقت > بدان معنی که ورای برداشت صرفاً عملگرایانه از این اصطلاح باشد، چگونه طرح مطلب می‌کند. چرا که به عقیدهٔ او تعقّل ما تا بدان حد دستخوش انواع تأثیرات است که حتی می‌تواند عمل کند <بدون آنکه بدانیم >[3] نمی‌تواند به یقین برسد. ادّعای بیهوده‌ای

---

1. *Essai sur L'indifférence*, I, P. 37 (Paris, 1823).

2. deism

3. *Ibid.*, II, P. 137

است که بگوییم می‌توانیم از اصولی که حقیقت آنها بدیهی است یا از اصول بنیادی نتایجی استنتاج کنیم. واقعیت مطلب این است که آنچه حقیقتش به نظر کسی بدیهی می‌آید، ممکن است در نظر دیگری بدیهی نباشد. در این مورد خوب می‌توان فهمید چرا لامُنّه هر کوششی را برای تنزیل دین به دین <طبیعی > یا فلسفی مردود می‌داند. اما پرسش به قوتّش باقی است: لامُنّه برای نشان دادن حقیقت دین و حیانی چگونه طرح مطلب می‌کند؟

لامُنّه بر این است که علاج شک اندیشی اتکا کردن به تعقّل شخصی خود فرد نیست، بلکه به اجماع[1] است. زیرا اجماع است که اساس یقین است. بی‌خدایی ثمرهٔ فلسفهٔ باطل و نتیجهٔ پیروی از داوری شخصی است. اگر به این تاریخ بشر نظر کنیم به اعتقاد خودجوشی به خدا برمی‌خوریم که مشترک میان همهٔ اقوام است.

صرف نظر از این مسئله که آیا واقعیتهای تاریخی به گونه‌ای است که لامُنّه ادعا می‌کند یا نه، می‌توانیم ببینیم که اگر مراد او این باشد که بیشتر انسانها، هر یک با تعقل خودشان، می‌توانند نتیجه بگیرند که خدایی هست، گرفتار تناقض خواهد شد. به اصطلاح، اگر اجماع موصوف با مجموعهٔ نتایجی که افراد به آنها دست یافته‌اند برابر باشد، می‌توان لامُنّه را به مبارزه خواند تا ثابت کند که چگونه اجماع، در مقایسه با نتیجهٔ حاصل از روند استنتاج فردی، از درجهٔ بیشتر از قطعیّت برخوردار است. البته حقیقت امر این است که لامُنّه به نظریهٔ سنت‌گرایانه‌ای متوسل شده است. برای مثال، معنی واژهٔ <خدا > را می‌دانیم، زیرا این واژه به زبانی تعلق دارد که فراگرفته‌ایم؛ و این زبان در نهایتِ امر منشأ الاهی دارد. <پس باید چنین باشد که نخستین کسی که آنها را (یعنی واژه‌ها یا مفاهیم را) به ما منتقل کرده است خود آنها را از دهان آفریدگار شنیده باشد. پس منشأ دین و سنتی را که نگاهدار دین است در واژهٔ بی‌خطای خدا می‌یابیم. >[2]

این سخن در واقع به این معناست که ما حقیقت اعتقاد دینی را بر اساس مرجع می‌شناسیم و در واقع تنها دینی که هست دین وحیانی است. آنچه دین طبیعی نامیده شده است در حقیقت دین وحیانی است، و این دین از این رو پذیرفتهٔ همگان است که انسان، اگر فاسد نشده باشد و با استدلال باطل گمراه نشده باشد، می‌بیند که <همیشه

---

1. Common consent/ sentiment commun

2. *Ibid.*, III, P. 14.

ناگزیر است از بزرگترین مرجعی پیروی کند که شناختن برای وی ممکن است. >[1] اجماع بشر دربارهٔ وجود خدا دلالت بر پذیرش وحی اولیه دارد[2]، و اعتقاد به تعالیم کلیسای کاتولیک دالّ بر قبول وحی دیگر خدا از طریق مسیح است.

این نظریه چند پرسش دشوار را به میان می‌آورد که البته در اینجا نمی‌توان دربارهٔ آنها بحث کرد. به جای آن باید به نگرش سیاسی لامُنّه بپردازیم. بر اساس تأکید او بر مرجعیّت در حوزهٔ دینی، شاید از او این انتظار برود که به شیوهٔ دومستر و بونال بر نقش سلطنت تأکید ورزد. اما در واقع قضیه از این قرار نیست. با آنکه لامُنّه سلطنت‌طلب است، اما نگرش واقعگرایانه‌ای نشان می‌دهد. از این روست که در کتابش به نام دربارهٔ دین با توجه به روابط آن با نظم سیاسی و مدنی[3] (۱۸۲۵ ـ ۱۸۲۶) می‌گوید سلطنت بازگشته <یادگار مقدس گذشته >[4] است، حال آنکه فرانسه در واقع مردمسالاری است. راست است که <مردمسالاری عصر ما... متکی بر اصل جزمی الحادی بدوی و حاکمیّت مطلق مردم است. >[5] اما تفکّرات لامُنّه در باب این امور او را بیشتر در مسیر پیروی از قدرت مطلقهٔ کلیسا در چارچوب کلیسا کشانده است تا پروردن سودای سلطنت مطلق درسر. در فرانسهٔ معاصر با کلیسا مدارا و حتی از لحاظ مالی از آن پشتیبانی می‌شود؛ اما این حمایت از سوی دولت خطر بزرگی را متوجه کلیسا می‌کند، چه هدف آن این است که کلیسا را بخشی از دولت کند، و مانع راه آزادی سابق کلیسا برای نفوذ و مسیحی کردن زندگی کشور شود. فقط تأکید بر مرجعیت عالی پاپ است که می‌تواند جلو انقیاد کلیسا به دست دولت را بگیرد و این نکته را روشن کند که کلیسا رسالتی جهانی دارد. لامُنّه نسبت به سلطنت بیم و تردیدهایی دارد. در کتابش به نام پیشرفت انقلاب و پیشرفت جنگ با کلیسا[6] (۱۸۲۹) می‌گوید که <در اواخر سلطنتْ قدرت انسانی به واسطهٔ گالیکانیسم[7]

---

1. *Ibid.*, II, P. 382.

۲. پیداست بر حسب این دیدگاه لازم می‌شود که چندخدایی به منزلهٔ تبلور سیر تبهگن شدن یکتاپرستی اصیل تعبیر شود.

3. *De La religion considérée dans ses rapports avec L'ordre Politique et civil.*

4. *De La religion*, p. 33 (Paris, 1826).

5. *Ibid.*, P. 95.

6. *Du progrès de la révolution et de la guerre contre L'église*

۷. Gallicanism، اندیشه‌ای که به ویژه در سدهٔ هفدهم در فرانسه رواج داشت و خواستار محدود شدن قدرت و حوزهٔ حاکمیّت پاپ و در عوض افزایش قدرت سلطنت و گسترش دامنهٔ اختیارات جامعهٔ روحانیّت فرانسه بود. ـ م.

هدف نوعی بت‌پرستی واقعی بوده است. >[1] لامُنّه با وجود این انقلاب را به منزلهٔ مضمحل‌کنندهٔ نظم اجتماعی و به عنوان دشمن مسیحیت می‌شناسد؛ اما به این عقیده می‌رسد که مشکل با پیدایش سلطنت مطلق آغاز شد. لویی چهاردهم بود که <استبداد را قانون اصلی کشور قرار داد >.[2] سلطنت فرانسه با منقاد کردن کلیسا به دست دولت رمق را از زندگی کلیسا گرفت. و مصیبت‌بار خواهد بود اگر روحانیون به امید تأمین ظاهری حمایت و حفاظت دولتی به چنین انقیادی در دولت پس از انقلاب و دولت پس از ناپلئون تن در دهند. تصدیق علنی مرجعیّت پاپ در کلیسا به عنوان یک محافظ لازم است.

لامُنّه با وجود حملهٔ مداومش به آزادیخواهی سیاسی و فردگرایی به این عقیده رسیده بود که آزادیخواهی حاوی عنصر ارزشمندی است، <میل رام‌نشدنی به آزادی را، که در نهاد اقوام مسیحی است، نمی‌توان با استبداد یا قدرت صرفاً انسانی سرکوب کرد >.[3] و انقلاب ۱۸۳۰ وی را متقاعد کرد که برای دمیدن جان تازه در جامعه اعتمادی به شاهان نمی‌توان کرد. برای تأمین کامل جدایی کلیسا از دولت و تأکید ورزیدن بر مرجعیت عالی پاپ مصون از خطا در کلیسا پذیرفتن دولت مردمسالارانه، بدان گونه که بود، ضرورت داشت. به عبارت دیگر، لامُنّه پذیرش اندیشهٔ دولت مردمسالارانه و از لحاظ دینی غیروابسته را با تأکید بر پیروی از حکومت جهانی پاپ در چارچوب کلیسا همراه کرد. البته امیدوار بود که کلیسا در مسیحی کردن جامعه موفق شود، اما به این عقیده رسیده بود که به این هدف نمی‌توان دست یافت مگر آنکه کلیسا از هر گونه حمایت دولتی و از هر موقعیت ممتازی چشم بپوشد.

لامُنّه در ۱۸۳۰ روزنامهٔ آینده[4] را بنیاد گذاشت که از مرجعیت و مصونیّت پاپ از خطا، پذیرش نظام سیاسی وقت فرانسه، و جدایی کلیسا از دولت پشتیبانی می‌کرد. این روزنامه از حمایت مردان سرشناسی چون کنت دو مونتالامبر[5] (۱۸۱۰ ـ ۱۸۷۰) و واعظ دومینیکی مشهور هانری ـ دومینیک لاکوردر[6] (۱۸۰۲ ـ ۱۸۶۱) برخوردار بود؛ اما دیدگاههایی که طرح می‌شد به هیچ‌وجه پذیرفته همهٔ کاتولیکها نبود. لامُنّه کوشید تا تأیید

1. *Du progrès de la révolution*, p. 58 (Paris, 1829).
2. *Ibid*., P. 7.
3. *Ibid*., P. 256.
4. *Avenir*
5. Montalembert
6. Henri - Dominque Lacordaire

پاپ گرگوریوس شانزدهم را بگیرد، اما پاپ در ۱۸۳۲ بخشنامه[1]ای صادر نمود و در آن بی‌تفاوتی، آزادی وجدان و اصل جدایی کلیسا و دولت را محکوم کرد. در بخشنامه نامی از لامُنّه برده نشده بود. مع هذا با اینکه محکوم شدن بی‌تفاوتی از سوی پاپ می‌توانست به عنوان تأیید اثر قدیم لامُنّه، یعنی رساله دربارهٔ بی‌تفاوتی تلقی شود، بخشنامهْ سردبیر روزنامهٔ آینده را با بوضوح هدف قرار داده بود.

لامُنّه در ۱۸۳۴ سخنان یک مؤمن[2] را انتشار داد و در این کتاب از همهٔ اقوام و گروههای ستمدیده و رنج‌کشیده پشتیبانی کرد و از آزادی کامل وجدان برای همه دفاع نمود. حقیقت امر این است که آرمانهای انقلاب، یعنی آزادی و برابری و برادری را، به نحوی که در فحوایی دینی تعبیر شده باشد، تأیید کرد. پاپ گرگوریوس شانزدهم در ژوئن ۱۸۳۴ در نامه‌ای خطاب به اسقفان فرانسوی این کتاب لامُنّه را محکوم کرد؛ اما لامُنّه از آن پس بکلی از کلیسا برید. دو سال بعد در کتاب امور رُم[3] اندیشهٔ دست یافتن به نظم اجتماعی را چه به توسط شاهان و چه از طریق پاپ رد کرد. او به حاکمیت مردم ایمان آورده بود.

لامُنّه در آثار بعدی در این باره بحث کرد که مسیحیّت در اشکال سازمان یافته‌اش سودمندیش را بیشتر حفظ کرده بود؛ اما اعتبار دین را، به عنوان تکامل عنصری الاهی در بشر که او را با خدا و با همنوعشان متّحد می‌گرداند، همچنان قبول داشت. در ۱۸۴۰ جزوه‌ای انتشار داد که خطاب آن به حکومت و پلیس بود و برای آن یک سال به زندان افتاد. پس از انقلاب ۱۸۴۸ به عنوان نمایندهٔ ولایت سِن انتخاب شد. اما ناپلئون سوم که به قدرت رسید از سیاست کناره گرفت. در ۱۸۵۴ بدون آنکه با کلیسا رسماً آشتی کرده باشد درگذشت.

۶. سنّت‌گرایی و کلیسا

در معنای بسیار کلّی یا بسیار وسیع کلمه می‌توان همهٔ کسانی را که انقلاب فرانسه را به سان حملهٔ مصیبت‌باری به سنّتهای ارزشمند سیاسی، اجتماعی، و دینی کشورشان

---

1. Mirari vos

2. *Paroles d'un croyant*

3. *Affaires de Rome*

می‌دانستند و کسانی را که از بازگشت این سنتها طرفداری می‌کردند، سنّت‌گرا نامید. البته در معنای فنّی کلمه، یعنی به کار رفتن در معنایی که بیان‌کنندهٔ تاریخ اندیشه‌ها در دهه‌های پس از انقلاب باشد، سنّت‌گرایی به معنای نظریه‌ای است که می‌گوید معتقدات اصولی یقینی که برای تکامل روحی و فرهنگی و رفاه حال بشر لازم است فقط نتیجهٔ تعقّل بشری نیست، بلکه از وحی اولیّهٔ خدا گرفته شده است و از راه وسیلهٔ ارتباطی زبان از نسلی به نسلی منتقل شده است. پیداست سنّت‌گرایی در معنای وسیع کلمه، نفی سنّت‌گرایی در معنای محدودتر آن نیست، اما متضمن این معنا هم نیست. نیازی به گفتن ندارد که یک فرانسوی بدون نظریهٔ وحی اولیّه و بدون آنکه سلسلهٔ برهان فلسفی را با محدودیتی مواجه کند، بی‌هیچ مشکلی می‌توانست از بازگشت سلطنت پشتیبانی کند. از طرف دیگر، ممکن بود کسی نظریه‌های سنّت‌گرا در معنای فنّی کلمه را بپذیرد و در عین حال خواهان بازگشت رژیم سابق (آنسیَن رژیم) نباشد این دو می‌توانستند توأم باشند، اما جدایی‌ناپذیر نبودند.

در بادی امر ممکن است به نظر برسد که سنّت‌گرایی در معنای فنّی کلمه با انتقادش بر فلسفهٔ روشنگری، تأکیدش بر وحی الاهی، و گرایشش به حکومت مطلقهٔ پاپ مورد قبول کامل مرجعیت کلیسایی بوده است. اما گرچه گرایشهای این طرفداری طبعاً خوشایند رم بود، فلسفهٔ سنّت‌گرا محکومیّتهای کلیسا را نصیب خود کرد. حمله کردن به فلسفه‌های گوناگون سدهٔ هیجدهم بر اساس اینکه اصول آنها موجّه نبوده یا استدلالهای آنها درست نبوده است، مقبول و در واقع عملی ستایش‌آمیز بود. اما حمله کردن به تفکر روشنگری بر این اساس که عقل انسان نمی‌تواند به حقیقت قطعی برسد مطلب بکلّی متفاوتی بود. اگر وجود خدا فقط بر اساس مرجعیت شناخته می‌شد، چگونه می‌توانستند به موثق بودن مرجعیّت پی ببرند؟ در این قضیه نخستین کس چگونه می‌دانست آنچه به عنوان وحی می‌پذیرد وحی است؟ و اگر عقل انسانی همان قدر ناتوان بود که سنّت‌گرایان افراطی‌تر بدان قایل شده بودند[۱]، چگونه می‌شد ثابت کرد که صدای مسیح صدای خداست؟ معلوم است که مرجعیت کلیسایی در عین آنکه با حمله‌هایی که

۱. بعضی از سنّت‌گرایان عقیده داشتند که اگر عقل از سنّت (در واقع از وحی) بگسلد، نمی‌تواند وجود خدا را ثابت کند، به مجرد آنکه انسان از خدا تصوّری پیدا می‌کرد، آن طور که در جامعه منتقل می‌شد، می‌توانست عقل را از ایمان تشخیص دهد. اما ظاهراً دیگران بر این بودند که مابعدالطبیعه باید به طور کلی کنار گذاشته شود.

به روشنگری و انقلاب می‌شد تفاهم داشت، به نظریه‌هایی که جز تمسّک نامطمئن به اجماع بشر پشتوانهٔ عقلی دیگری برای دعاوی او نمی‌گذاشت اشتیاقی نداشت.

مثالی بزنیم: جلد دوم رساله دربارهٔ بی‌تفاوتیِ لامُنّه تأثیر قابل توجهی در اگوستن بونّتی[1] (۱۷۹۸ ـ ۱۸۷۹) بنیانگذار سالنامهٔ فلسفی مسیحی[2] گذاشت. بونتی در مقاله‌ای در این نشریهٔ ادواری نوشت که مردم فهمیدن این نکته را آغاز کردند که کل دین بر سنّت استوار است. و نه بر تعقّل. نظر کلّی او این بود که وحی تنها منشأ حقیقت دینی است و نتیجه گرفت که فلسفهٔ مدرسی، که در حوزه‌های طُلّاب رایج است، بیانی از خردگرایی شرک‌آلود است که تفکر مسیحی را فاسد کرده و سرانجام فلسفهٔ تباهگر روشنگری را به بار آورده است. کنگرهٔ ایندکس[3] در ۱۸۵۵ از بونّتی خواست که بر چند نظر تأییدیه بنویسد، از قبیل اینکه عقل انسان می‌تواند وجود خدا و روحانی بودن نفس و آزادی انسان را به یقین اثبات کند، و اینکه تعقُّل به ایمان می‌انجامد و روشی که قدیس توماس آکویناس، قدیس بوناونتوره و فیلسوفان مدرسی به کار هماجا آکوئینی آکویناس بردند، به خردگرایی نمی‌انجامد. لویی ـ اوژن ـ ماری بوتن[4] (۱۷۹۶ ـ ۱۸۶۷) قبلاً در ۱۸۴۰ دربارهٔ مجموعه‌ای از مطالب مشابه آن تأییدیه نوشته بود.

احتمال بسیار دارد به نظر خواننده برسد که تحمیل این نظر از سوی مرجعیت کلیسایی، که وجود خدا را می‌توان از راه فلسفه ثابت کرد تأثیری در چگونگی این اثبات نداشته باشد. با این حال، معلوم است که کلیسا جانب آن چیزی را گرفت که بونّتی خردگرایی می‌دانست. و در نخستین شورای واتیکان در ۱۸۷۰ این اظهارنظر قطعی شد؛ شورایی که در عین حال بر پیروزی آیین پیروی از حکومت مطلقهٔ کلیسا صحّه گذاشت. این تصوّر کلی وجود داشت که فرانسه فقط با بازگشت به سلطنت متّحد با کلیسا می‌تواند جان دوباره بگیرد؛ این فکر با جنبش عمل فرانسوی[5] که شارل مورا[6] (۱۸۶۸ ـ ۱۹۵۲) بنیاد گذاشت جان تازه‌ای گرفت. اما خود مورا مانند بعضی از همراهان نزدیکترش ملحد بود[7]

1. Augustin Bonnetty
2. *Annales de philosophie chrétienne*
3. Congregation of Index
4. Louis-Eugène-Marie Bautain
5. *Action français*
6. Charles Maurras

۷. مورا در ۱۹۴۵ برای همکاری با رژیم ویشی به زندان محکوم شد و اندکی پیش از مرگش با کلیسا آشتی کرد. اما در بیشتر عمرش ملحد شناخته شده بود. در باب فلسفه‌اش باید گفت که البته سنّت‌گرایی به معنای فنّی کلمه نبود.

و مثل دومستر یا بونال مؤمن نبود. و به طور کلی جای تعجب نیست که تلاش نومیدانه‌اش در قرار دادن آیین کاتولیک در خدمت مقاصد سیاسی سرانجام با تکفیر پاپ پیوس یازدهم روبه‌رو شد. اتفاقاً لامُنّه در کتابش: رساله دربارهٔ بی‌تفاوتی این نظریه را که دین از لحاظ سیاسی و اجتماعی ابزاری سودمند است جزء «نظامهای بی‌تفاوتی» به شمار آورده بود.

فصل دوم

آرمان‌شناسان و مِن دوبیران

۱. آرمان‌شناسان

همان طور که دیدیم، سنّت‌گرایان از روحیه و تفکّر روشنگری، که تا اندازهٔ زیادی آنها را مسؤول انقلاب می‌شمردند، انتقاد کردند. کسانی که از انقلاب استقبال کردند به اتّخاذ دیدگاه مشابهی دربارهٔ رابطهٔ میان تفکر سدهٔ هیجدهم و انقلاب گراییدند. البته انقلاب را فقط به تأثیر فیلوزوفها نسبت دادن مبالغهٔ آشکار و تعریف بسیار گزافه‌آمیزی از قدرت فلسفه خواهد بود. با این حال، گرچه هدف فیلسوفان سدهٔ هیجدهم خشونت، خونریزی و وحشت نبود، اما با اشاعهٔ معرفت و از راه پراکندن معرفت در اصلاح اجتماعی به هموار کردن راه برای واژگونی «آنسین رژیم» (= رژیم سابق) کمک کردند؛ نیازی به گفتن ندارد که تأثیر روشنگری پس از انقلاب نیز ادامه یافت. همین که اوضاع و احوال به قدر کافی استقرار یافت، کار علمی ملازم کسی چون دالامبر (۱۷۱۷ ـ ۱۷۸۳)[1] بود، تکامل و شکوفایی آغاز کرد. خواسته‌های کوندورسه (۱۷۴۳ ـ ۱۷۹۴)[2] دربارهٔ نظامی آموزشی

۱. دربارهٔ دالامبر (d'Alembert) ← ترجمهٔ جلد ششم همین تاریخ فلسفه، صص ۵۳ـ۶۱.

۲. دربارهٔ کوندورسه (Condorcet) ترجمهٔ جلد ششم همین تاریخ فلسفه، صص ۱۸۷ـ۱۹۱.

مبتنی بر اخلاق غیردینی و فارغ از پیشفرضهای کلامی و تأثیرهای کلیسایی سرانجام با برنامهٔ آموزش عمومی در فرانسه برآورده شد. و گرچه خود کوندورسه قربانی انقلاب شد،[1] نگرش او دربارهٔ کمال‌پذیری انسان و در باب تاریخ به عنوان سیر پیشرفت فکری و اخلاقی، همراه با تعبیری که تورگو (۱۷۲۷ ـ ۱۷۸۱)[2] از تاریخ کرد، راه را برای فلسفهٔ اوگوست کنت، که به موقع خود بدان خواهیم پرداخت، هموار ساخت.

وارثان بلافصل روحیهٔ روشنگری، و مخصوصاً وارثان تأثیر کوندیاک (۱۷۱۵ـ۱۷۸۰)[3] کسانی بودند که به آرمان‌شناسان[4] (ایدئولوگها) موسومند. در ۱۸۰۱ دستوت دوتراسی[5] (۱۷۵۴ ـ ۱۸۳۶) نخستین مجلّد عناصر ایدئولوژی[6] اش را منتشر کرد؛ و از این کتاب بود که برچسب <ایدئولوگ> (آرمان‌شناس) گرفته شد. اعضای گروه آرمان‌شناسان، گذشته از دوتراسی، کنت دو وُلنی[7] (۱۷۵۷ ـ ۱۸۲۰) و کابانیس[8] (۱۷۵۷ ـ ۱۸۰۸) بودند.[9] این گروه دو مرکز اصلی داشتند، دانشسرای عالی[10] و مؤسسهٔ ملّی[11]، که هر دو در ۱۷۹۵ تأسیس شده بود. البته این سال خیلی پیش از آن زمانی نبود که آرمان‌شناسان بدگمانی ناپلئون را برانگیختند. گرچه تا اندازهٔ زیادی از به قدرت رسیدن او خشنود بودند، زود به این نتیجه رسیدند که ناپلئون در حفظ کردن و به اجرا درآوردن آرمانهای انقلاب شکست خورده است. مخصوصاً از احیای دین به دست او آزرده شدند و با آن مخالفت کردند. امپراتور به سهم خود همهٔ معایبی را که فرانسه از آنها در زحمت بود، به آنچه «مابعدالطبیعهٔ مبهم» آرمان‌شناسان می‌پنداشت، نسبت داد؛ و در ۱۸۱۲ آنها را مسؤول توطئه علیه خود دانست.

از اصطلاح <ایدئولوژی> [آرمان‌شناسی] به گونه‌ای که دستوت دوتراسی به کار برده، نباید معنایی را برداشت کرد که بنا به عادت از ایدئولوژیa برداشت می‌کنیم. اگر

---

۱. در زندان دست به خودکشی زد.

۲. دربارهٔ تورگو (Turgot) ← ترجمهٔ جلد ششم همین تاریخ فلسفه، صص ۶۸ـ۷۱.

۳. ترجمهٔ جلد ششم همین تاریخ فلسفه، صص ۴۱ـ۴۸.

4. ideologists

5. Destutt de Tracy

6. *Éléments d'idéologie*

7. Comte de Volney

8. Cabanis

۹. ترجمهٔ جلد ششم همین تاریخ فلسفه، صص ۶۱ـ۶۵.

10. École Normale

11. Institut National

این اصطلاح را به معنای بررسی منشأ ایده‌ها [آرمانها]، به معنای بیان آنها در زبان و ترکیبشان در تعقّل تلقی کنیم، به مقصود نزدیکتر تواند بود. البته واقعیت این است که تراسی بیشتر به مطالعه در قوای ذهنی انسان و اعمال آنها توجه داشت و این را به منزلهٔ مطالعه‌ای اساسی می‌دانست که در مبانی علومی چون منطق، اخلاق و اقتصاد انجام می‌گیرد. بنابراین می‌توان گفت که توجه او به تکامل بخشیدن به علمی بود که موضوع آن طبیعت بشری بود.

از تأثیر کوندیاک یاد شده است. با این حال دانستن این نکته اهمیت دارد که تحلیل تنزیلی[1] که کوندیاک بیان داشت تراسی رد کرد. می‌توان به یاد آورد که کوشش بعدی او برای اثبات این بود که همهٔ اعمال ذهنی نظیر داوری کردن و اراده کردن را می‌توان به عنوان چیزی نشان داد که احساسهای تغییر شکل یافته نامید. به عبارت دیگر، کوندیاک سعی داشت با تنزیل همهٔ اعمال ذهنی در مدت زمان طولانی به حواس اولیّه و با آوردن این استدلال که تواناییهای ذهنی انسان می‌تواند به اصطلاح فقط بازسازی احساس باشد، بر اساس نظر لاک پیش رود. به هر حال به نظر تراسی این نوعی سیر مصنوعی تحلیل و بازسازی بود، توضیح ماهرانه‌ای دربارهٔ اینکه اشیاء چگونه ممکن است بوده باشند، بدون آنکه به چیزی که نام پدیدارشناسی آگاهی بر آن می‌توان نهاد، هیچ توجهی شده باشد. گاهی کوندیاک در نظریه‌اش آنچه را که باید جدا شود و در مواقع دیگر آنچه را که باید یگانه شود، با هم خلط می‌کند. در هر حال، تراسی بیشتر به کشف قوای ذهنی اصلی بشر به گونه‌ای که مشاهدهٔ بیواسطه و عینی کاشف از آن است توجه داشت تا به پیدایش تصورات، با این استدلال که این قوا همگی از احساسها قابل اخذند.

قوای ذهنی اصلی از نظر تراسی، احساس، یادآوری، تصدیق و اراده کردن است. عمل داوری را هم به صورت اساس دستور زبان (به معنای مطالعه در نشانه‌ها به ترتیبی که در گفت‌وگو به کار می‌رود) و هم به صورت منطق، که به راههای رسیدن به یقین در داوری توجه دارد، می‌توان دید.[2] تفکر دربارهٔ آثار اراده، شالودهٔ اخلاق را می‌گذارد که

---

1. reductive analysis

۲. تراسی تأکید را در منطق بر رابطه‌ای می‌گذارد که بر اساس آن رابطه، یک تصوّر، متضمّن تصوّر دیگر است. بنابراین به نقش قواعد منطقی کم اهمیت می‌دهد و بر لزوم بررسی مستقیم تصوّراتی که شخص به کار می‌گیرد تا بداند که آیا در واقع الف متضمن ب یا اعم از ب هست یا نه تأکید می‌ورزد.

بیشتر به منزلهٔ مطالعه در منشأ خواهشهای ما و سازگاری یا ناسازگاری آن‌ها با طبیعت ما تلقّی می‌شود و بنیاد اقتصاد را می‌گذارد که به عنوان پژوهش در پیامدهای اعمال ما با توجه به برآورده شدن نیازهای ما به شمار می‌آید.

از جزئیات آرمان‌شناسی که بگذریم، می‌توانیم به دو نکتهٔ زیر توجه کنیم. نخست‌وقتی تراسی مفاهیم اساسی آرمان‌شناسی را وضع می‌کرد، از تحلیل تنزیلی کوندیاک به علم حضوری بلاواسطه، و از بازسازی فرضی حیات روحی انسان از منشأ آن در احساس اولیه، به تفکّر دربارهٔ آن چیزی که وقتی فکر می‌کنیم، حرف می‌زنیم و از روی اراده عمل می‌کنیم عملاً شاهد وقوع آن هستیم، توجه کرد. دوم آنکه تراسی عقیده داشت که اگر روانشناسی کوندیاک که همهٔ تأکید را بر پذیرفتاری[1] گذاشته است درست بود، هیچ گاه نمی‌توانستیم بدانیم که جهان خارج وجود دارد؛ می‌بایست با مسئلهٔ غیرقابل حل دیوید هیوم باقی می‌ماندیم. واقعیت این است که فعالیت ما، حرکت ما، عمل ارادی ما که با مقاومت روبروست، مبنای واقعی شناخت ما نسبت به جهان خارج است.

اگر این نکات را در خاطر داشته باشیم، فهمیدن چگونگی تأثیری که تراسی توانسته در مِن دوبیران بگذارد آسانتر است، یعنی کسی که پیشگام جنبشی است که در فلسفهٔ سدهٔ نوزدهم فرانسه به جنبش روح‌باوری موسوم است. آرمان‌شناسان کمک کردند که ذهن مِن دوبیران از تجربه‌گرایی لاک و کوندیاک دور شود و سبب شدند که او راه مخصوص خود را بسپارد.

بد نیست یادآوری شود که تامس جفرسن[2] (۱۷۴۳ ـ ۱۸۲۶) که به آرمان‌شناسان فرانسوی اعتقاد زیادی داشت، با دستوت دوتراسی مکاتبه داشت و این مکاتبه از ۱۸۰۶ تا ۱۸۲۶ برقرار بود. جفرسن در ۱۸۱۱ ترجمهٔ شرح تراسی را بر روح‌القوانین مونتسکیو انتشار داد و ویرایشی از رساله دربارهٔ اقتصاد سیاسی تراسی را نیز در ۱۸۱۸ منتشر کرد.

۲. مِن دوبیران: زندگی و آثار

فرانسوا ـ پیر مِن دوبیران[3] (۱۷۶۶ ـ ۱۸۲۴) در برژراک[4] به دنیا آمد و در پریگو[5] تحصیل

1. receptivity
2. Thomass Jefferson
3. François-Pierre Maine de Biran
4. Bergerak
5. Périgueux

کرد. در هیجده سالگی به پاریس رفت و واردگارد سلطنتی شد. در ۱۷۸۹ مجروح شد و مدتی نه چندان زیاد پس از انحلال گارد در ۱۷۹۱، در قلعهٔ گراتلوپ[1] نزدیکی برژراک خلوت گزید و وقت خود را صرف مطالعه و تفکّر کرد. در ۱۷۹۵ حاکم ولایت دوردونی[2] شد و در ۱۷۹۷ به عضویت شورای پانصد نفره انتخاب گردید. در ۱۸۱۰ در دورهٔ ناپلئون عضو هیئت مقنن شد، اما در آخر سال ۱۸۱۳ با گروهی همراه شد که مخالفت با امپراتور را علنی کردند. پس از بازگشت سلطنت بار دیگر به حکومت ولایت دوردونی رسید. در ۱۸۱۶ به عنوان عضو انجمن شهر فعالیت داشت و در کمیته‌های مختلف خدمت کرد.

در ۱۸۰۲ رساله‌ای، البته بدون نام نویسنده، با عنوان تأثیر عادت در قوهٔ تفکّر[3] انتشار داد که جایزهٔ انستیتو دو فرانس را ربود. این رساله نسخهٔ تجدید نظر شدهٔ رساله‌ای بود که او در ۱۸۰۰ به انستیتو تسلیم کرده بود و با اینکه برندهٔ جایزه نشده بود، توجه آرمان‌شناسان: دستوت دوتراسی و کابانیس را جلب کرده بود. در ۱۸۰۵ جایزهٔ دیگر انستیتو را برای رسالهٔ دیگری به نام دربارهٔ تحلیل فکر[4] برد و به عنوان عضو انستیتو برگزیده شد. برای رساله دربارهٔ روابط فیزیک و اخلاق در انسان[5] جایزهٔ فرهنگستان کپنهاگ را در ۱۸۱۲ برد. هیچ یک از این مقاله‌ها را خود من دوبیران انتشار نداد؛ اما در ۱۸۱۷، بار دیگر بدون نام نویسنده، بررسی سخنرانیهای لارو میگی‌یر دربارهٔ فلسفه[6] را منتشر کرد. و در ۱۸۱۹ مقاله‌ای با عنوان شرح نظریهٔ فلسفی لایب نیتس[7] برای زندگینامهٔ جهانی[8] نوشت.

از آنچه گذشت پیداست که خودِ من دوبیران اثر بسیار کمی منتشر ساخت، یعنی رسالهٔ ۱۸۰۲، و **بررسی** هر دو (بدون نام نویسنده)، و مقاله دربارهٔ لایب نیتس. جز اینها، چند مقاله عمدتاً دربارهٔ مباحث سیاسی انتشار داد. اما زیاد می‌نوشت؛ و ظاهراً تا پایان عمرش در نظر داشت که یک اثر بزرگ به وجود آورد، یعنی علمی دربارهٔ طبیعت انسان یا یک انسانشناسی فلسفی که تحریرهای تجدیدنظر شدهٔ رساله‌های اولیّه را در بر

1. Grateloup
2. Dordogne
3. *Influence de L'habitude sur la faculté de penser*
4. *Mémoire sur la décomposition de la pensée*
5. *Mémoire sur les rapports du physique et du moral de L'homme*
6. *Examen des leçons de philosophie de M. Laromiguière*
7. *Exposition de la doctorine philosophique de Leibniz*
8. *Biographie universelle*

بگیرد. این اثر بزرگ هیچ گاه پایان نیافت؛ اما به نظر می‌رسد که بخش زیادی از مواد دستنوشت[۱] مراحل مختلف کوشش برای به تحقّق رسانیدن آن طرح را نشان می‌دهد. برای مثال، رساله دربارهٔ مبانی روانشناسی[۲] که من دوبیران در ۱۸۱۱-۱۸۱۲ روی آن کار می‌کرد، نشان‌دهندهٔ یک مرحله از نگارش آن اثر ناتمام است.[۳]

در ۱۸۴۱ ویکتور کوزن ویرایش (ناتمامی) از نوشته‌های من دوبیران را در چهار جلد انتشار داد.[۴] در ۱۸۵۹ اِ. ناویل[۵] و م. دبری[۶] از آثار منتشر شدهٔ من دوبیران سه جلد به نام آثار منتشر نشدهٔ من دوبیران[۷] نشر دادند. در ۱۹۲۰ پ. تیسران[۸] انتشار آثار من دوبیران را در چهارده جلد با عنوان آثار من دوبیران همراه با حواشی و ضمایم[۹] آغاز کرد. تیسران از ۱۹۲۰ تا ۱۹۳۹ عملاً دوازده جلد منتشر ساخت. دو جلد آخر را پروفسور هانری گویه در ۱۹۴۹ نشر داد. گویه همچنین ویرایشی از یادداشتهای روزانه[۱۰] من دوبیران را در سه جلد منتشر ساخت (۱۹۵۴-۱۹۵۷).

۳. تکامل فلسفی

من دوبیران روحاً به درون‌بینی و گفت‌وگو با خود میل شدید داشت. و در جوانیش، در دورهٔ خلوت گزینی در قلعهٔ گراتلوپ، بشدّت تحت تأثیر روسو قرار گرفت و به او بیشتر به عنوان نویسندهٔ اعترافات، رؤیاهای عابر تنها و اعلان ایمان کشیش ساووایی نگاه می‌کرد تا مفسر نظریهٔ قرارداد اجتماعی. «روسو از دل من سخن می‌گوید، اما گاهی وقتها خطاهایش مرا غمگین می‌کند.»[۱۱] برای مثال، وقتی که من دوبیران به اندیشهٔ روسو دربارهٔ احساس قلبی یا عاطفه به عنوان پرورانندهٔ اعتقاد به خدا و بقاء تمایل نشان داد، الاهیات طبیعی سبکمایه‌ای را که کشیش ساووایی طرح می‌کرد با قاطعیّت رد کرد. هر جا

---

۱. مقداری از مواد دستنوشت گم شد، اما مقدار زیادی محفوظ ماند.

2. *Essai sur les fondements de la psychologie*

۳. این رساله، به ترتیبی که ا. ناویل نشر داده، تدوینی از چندین دستنوشته است.

۴. جلد چهارم، تجدید چاپ جلدی است که کوزن قبلاً در ۱۸۳۴ منتشر کرده بود.

5. E. Naville

6. M. Debrit

7. *Oeuvres inédites de Maine de Biran*

8. *P. Tisserand*

9. *Oeuvres de Maine de Biran accompanées de notes et de d'appendices*

10. *Journal intime*

۱۱. *Oeuvres*, I, P. 63. ارجاعهای به *Oeuvres* به ویرایش تیسران-گویه است که قبلاً به آن اشاره شد.

پای تعقّل در میان بود، لا ادریگری تنها نگرش مناسب بود.[1]

نکتهٔ دیگری که مِن دوبیران از بابت آن از روسو عیب می‌گیرد، نظر متأخر روسو دربارهٔ انسان است، انسان به عنوان [موجودی] ماهیتاً خوب، طبیعتاً خوب. مقصود این نیست که مِن دوبیران انسان را ماهیتاً بد می‌داند یا به واسطهٔ هبوط مستعد بدی شده است. به نظر او، انسان برای جست‌وجوی سعادت انگیزه‌ای طبیعی دارد، و فضیلت حالتی از سعادت است. البته از این سخن به هیچ‌وجه نتیجه گرفته نمی‌شود که انسان بالطبع فضیلتمند است. آدمی این قدرت را دارد که یا فضیلتمند شود یا بدکار. و این بتنهایی دلیلی است که می‌تواند از ماهیّت فضیلت و اصول اخلاق پرده برگیرد. به عبارت دیگر، دلیل اینکه چرا مِن دوبیران از نظریهٔ روسو دربارهٔ نیکی طبیعی انسان انتقاد می‌کند این است که این نیکی را در اعتقاد به تصورات فطری مستتر می‌بیند. در واقع <همهٔ تصورات ما تحصیل شده است.>[2] هیچ تصوّر فطری از درست و غلط و خوب و بد وجود ندارد. بنابراین می‌توان اخلاق را با خرد، با جریان تعقّل و تفکّر، به عبارت دیگر بر اساس مشاهده یا تجربه تأسیس کرد. تأسیس اخلاق می‌تواند بدون هیچ گونه وابستگی به اعتقاد دینی باشد.

با توجه به تصور او از عقل، طبیعی بود که وقتی مسئلهٔ به وجود آوردن علمی دربارهٔ انسان در میان بود، مِن دوبیران باید به روانشناسی <علمی> معاصر روی می‌آورد که گفته می‌شد باید به داده‌های تجربی متکّی باشد. علاوه بر لاک، نویسندگان طبیعی که باید به آنها توجه می‌شد کوندیاک و شارل بونه[3] (۱۷۲۰ـ۱۷۹۳) بودند. اما مِن دوبیران برای پی بردن به مصنوعی بودن بیش از اندازهٔ نظریهٔ تنزیل حیات روانی انسان به احساسهایی که علت آنها خارجی است و پی بردن به نظر او دربارهٔ بازسازی اعمال انسان بر اساس این اصل، وقت زیادی نمی‌خواست. زیرا کوندیاک از این واقعیت آشکار غافل بود که احساس دارای علت خارجی در آن فاعل شناسایی مؤثر است که از میل و غریزه برخوردار باشد. به عبارت دیگر، کوندیاک نظریه‌پردازی بود که بر اساس روش شبه ریاضی، روانشناسی برپا یا ابداع کرد، و مایه‌اش را کاملاً داشت که این واقعیت

---

۱. مِن دوبیران در آن وقت نیز بشدّت ضد کشیش بود و به دعاوی متکلمان در باب داشتن معرفت به خدا و ارادهٔ او وقعی نمی‌نهاد.

2. *Oeuvres*, I, P. 185.

3. Charles Bonnet

آشکار را نادیده بگیرد که در انسان چیزهای زیادی هست که نمی‌توان بر اساس چیزی که از خارج می‌آید توضیح کرد.[۱] نظر من دوبیران به شارل بونه ابتدا بسیار مساعد بود؛ و نقل قولی از بونه در آغاز رساله دربارهٔ تأثیر عادت او قرار گرفت.[۲] اما من دوبیران به بونه، مانند مورد کوندیاک، به عنوان پردازندهٔ نظریه‌ای نگاه کرد که به طرز ناقصی بر دلیل تجربی استوار بود. به طور کلّی بونه هیچ گاه اعمال مغز و ارتباطهای آنها را با فعالیتهای ذهنی مورد مشاهده قرار نداده بود.

من دوبیران از کوندیاک و بونه به کابانیس و دستوت دوتراسی روی آورد. در واقع کابانیس صاحب چند اظهارنظر مادیگرانهٔ تا اندازه‌ای خام بود، مثلاً این اظهارنظر مشهور از اوست که فکرْ تراوش مغز است، همان طور که صفرا تراوش جگر است. اما متوجه شد که تصویر کوندیاک از مجسّمه‌ای که بتدریج دارای اعضای حسّی، یکی پس از دیگری می‌شود، نشان‌دهندهٔ نظریه‌ای فوق‌العاده ناقص و یکجانبه دربارهٔ پیدایش حیات ذهنی انسان است. به نظر کابانیس دستگاه عصبی، حواس داخلی یا عضوی، ساختمان تن کارشناختی[۳] موروثی و سایر عاملهایی که به خود <مجسّمه> تعلق دارد، از اهمیّت زیادی برخوردار بود. در واقع کابانیس تنزیل‌گرا[۴] بود، به این معنی که سعی داشت برای همهٔ اعمال ذهنی انسان مبانی تن کارشناختی بیابد. اما او داده‌های تجربی موجود را بدقّت بررسی کرد و کوشید فعالیت انسان را، که با مدل مجسّمهٔ کوندیاک قابل تبیین نبود، توضیح کند. من دوبیران در مقدمهٔ رساله‌اش پیرامون تأثیر عادت دربارهٔ دستوت دوتراسی یادآور می‌شود که <من همهٔ تأثراتمان را به فعّال و منفعل تقسیم می‌کنم،>[۵] و در یادداشتی از تراسی برای اینکه نخستین کسی بوده که به اهمیّت قوهٔ حرکت یا جنبندگی[۶]، به تعبیر تراسی، پی برده است ستایش می‌کند. برای مثال، تراسی متوجه شد که داوری دربارهٔ وجود واقعی یک چیز، یا داوری دربارهٔ شناخت ما از واقعیت خارجی،

---

۱. کوندیاک هیچ گونه تفاوتی را بین تحلیل فلسفی و تحلیل ریاضی نپذیرفت.

۲. <جز حرکات و تکرار حرکات، حرکات نفس چیست؟> بونه بر رابطهٔ بین اعمال ذهنی و اعمال مغز تأکید می‌ورزید. اما این نقل قول، از انسان‌شناسی بونه تصویر ناقصی به دست می‌دهد. برای مثال، او اعتقاد داشت که نفس پس از مرگ جسم زنده می‌ماند.

3. Physiological

4. reductionist

۵. *Oeuvres*, II, (1954), P. 20. اشاره به تراسی در صفحهٔ ۲۲، یادداشت ۱ است.

6. motility / motilité

بــدون تـجربهٔ مـقاومت [یـا: مـعاوقه]، کـه شـرط قـبلی خـود آن <جـنبندگی> است، توضیح‌پذیر نیست.

الغرض، من دوبیران با تأکید ورزیدن بر فعالیت انسان، در برابر روانشناسی کوندیاک واکنش نشان داد. <کسی که حرکت می‌کند، یا اراده می‌کند حرکت کند مَن است، و نیز مَن آن کسی هستم که حرکت کرده‌ام. در اینجا برای صدور نخستین حکم ساده دربارهٔ کسی که من باشم، دو شرط رابطه لازم است>.[1] در واقع من دوبیران اعـتقاد روسـو را بـازگو می‌کند که در نخستین بخش کتابش با عنوان گفتار دربارهٔ منشأ نابرابری اجمالاً گفته بود که انسان با تبدیل شدن به فاعل مختار از حیوانات متمایز می‌شود. اما من دوبیران از میان روانشناسان تن کارشناس، انگیزهٔ خود را در آثار آرمان‌شناسان یافته است. و طبیعتاً وقتی که ویرایش تجدیدنظر شدهٔ نخستین رساله‌اش را که برندهٔ جـایزه شـد عـرضه داشت، کابانیس و دستوت دوتراسی، که هـر دو جـزو داوران بـودند، از رسـاله و از خـود وی استقبال گرمی کردند.

با این حال، گرچه آرمان‌شناسان من دوبیران را جزو خودشان به شمار می‌آوردند، او بزودی به این نتیجه رسید که دستوت دوتراسی نتوانسته است از آنچه خود بر روانشناسی کوندیاک افزود، یعنی مفهوم قدرت فعال در انسان، استفاده کند. شاید در وهلهٔ نـخست خود را در مقام تصحیح‌گر اندیشه‌های آرمان‌شناسان می‌دیده است، حال آنکه آن‌ها میل داشتند به روانشناسی کوندیاک باز گردند، اما با وجود پیشرفتهایی که آنها باب کردند، از سنّت تنزیل‌گرایانه که بواقع آرمان‌شناسان بدان تعلق داشتند، بتدریج دور شد. در رساله دربارهٔ تحلیل فکرش که در ۱۸۰۵ برندهٔ جایزه شد، هنوز هم نویسندهٔ آرمان‌شناس است، اما پرسشی که دارد این است که آیا بین آرمان‌شناسی عینی و ذهنی نـباید فـرق نـهاد؟ آرمان‌شناسی عینی بیشتر <بر روابطی که موجود حسّی را به چیزهای خارجی پـیوند می‌دهد، با توجه به موجودی که خود را در رابطه‌ای از نوع وابستگی اساسی می‌یابد، با توجه به تأثّرات موثّری کـه از آنـها مـی‌گیرد و هـم بـا تـوجه بـه تـصویرهایی کـه از آنـها می‌سازد>[2] متّکی تواند بود. آرمان‌شناسی ذهنی <خود را در شعور موجود متفکر جای می‌دهد و می‌کوشد در روابط نزدیکی که شعور در اجرای آزادانـهٔ اعـمال فکـریش بـا

1. *Ibid.*, P. 22.

2. *Oeuvres*, III, I, P. 41

خودش دارد رسوخ کند. >[1] من دوبیران منکر اهمیت روانشناسی تن‌کار شناخت نیست. قصدش این نیست که کابانیس و همهٔ کارهای او را ردّ کند. اعتقاد دارد که چیز بیشتری لازم است، چیزی که بتوانیم با عنوان پدیدارشناسی شعور از آن یاد کنیم. نفس در اعمالش خود را تجربه می‌کند؛ و می‌توانیم ادراکی را مجسّم کنیم که فاعل و موضوع شناخت یکی باشند.

ممکن است این طور به نظر برسد که من دوبیران دست به طرح دوبارهٔ برداشت مابعدالطبیعی از نفس به عنوان جوهر شده است؛ جوهر اندیشهٔ دکارت. البته او تأکید می‌کند که کاری به این نوع کارها ندارد. کوشش عضلانی، یا به عبارت دیگر کوشش ارادی، واقعیت اوّلیّه است. و وجود واقعی «خود» یا «من» را باید <در ادراک کوشش که «خود» یا «من» خود را فاعل یا علت آن احساس می‌کند >[2] جست‌وجو کرد. تا «خود» یا نفس را از کوشش یا عمل ارادی، همچون علت از معلول بازنشناسیم، یقیناً نمی‌توانیم دربارهٔ «خود» یا نفس بیندیشیم یا سخن بگوییم. اما نباید بگذاریم فیلسوف مابعدالطبیعی با مسلّم انگاشتن نفس به عنوان شیء، یعنی نفسی که <پیش از عمل کردن وجود داشته باشد و بتواند بدون آگاهی از اعمالش، بدون آگاهی از خودش عمل کند >[3] ما را گمراه کند. ادراک یا شعور، با کوشش ارادی در انسان ایجاد می‌شود، و وجود فردی به عنوان وجودی متمایز از وجود موجودی صرفاً حسّی، با شعور به وجود می‌آید. <واقعیت قدرت عمل و اراده، که خاص موجود متفکّر است، یقیناً برای او همان قدر بدیهی است که واقعیت وجود خودش ؛ آن واقعیت با این واقعیت فرقی ندارد. >[4] از طرف دیگر، <بدون من، موجودی حسّی وجود دارد، فردیّتی یکسان آغاز می‌شود و همراه با آن همهٔ قوای ذهنی موجود هوشمند و اخلاقی شروع می‌شود. >[5] به عبارت دیگر، نمی‌توان شعور را فقط بر حسب <احساسهای تغییر شکل یافته > آن طور که کوندیاک برداشت می‌کرد، توضیح داد. باید آن را به کوشش ارادی، به «فعالیت مواجه با مقاومتِ» انسان مرتبط دانست. اگر پرسیده شود چرا فردیّت در این مورد متناوب نیست و فقط وقتی که به کوشش ارادی مشغول هستیم ظاهر می‌شود، پاسخ من دوبیران این

---

1. *Ibid.*, PP. 40-1.
2. *Ibid.*, P. 216.
3. *Ibid.*, P. 127.
4. *Ibid.*, P. 178.
5. *Ibid.*

است که اگر گمان کنیم این گونه کوششها فقط اتفاقاً یا گاه‌به‌گاه روی می‌دهد، خطا کرده‌ایم. این گونه کوششها به اشکال مختلف در وجود بیدار ادامه دارد و در کنه ادراک و شناخت نهفته است.

شاید بتوان گفت که من دوبیران ابتدا در جریان تفکّر دربارهٔ روانشناسی کوندیاک و بونه، سپس دربارهٔ روانشناسی کابانیس و تراسی و گفتهٔ روسو به این نتیجه رسید که گفتهٔ روسو را بازگوید: انسان به لحاظ مختار بودن از حیوانات متفاوت است. البته باید اضافه کنیم که تفکّر دربارهٔ روانشناسی معاصر، همواره در پرتو واقعیتها، پدیده‌ها، آن طور که من دوبیران آنها را می‌بیند، انجام گرفته است. به نظر او آرمان‌شناسان واقعیتهایی را دیده‌اند که کوندیاک آنها را ندید، یا به هر حال آن طور که باید متوجّه اهمیّت آنها نشد. و از کابانیس و تراسی به عنوان کسانی یاد می‌کند که قائل به بودن خود یا من منحصراً در اراده‌اند.[1] اما به هیچ‌وجه نتیجه گرفته نمی‌شود که من دوبیران خود را از آرمان‌شناسان می‌داند. زیرا در حینی که از فاصله‌ای که در آن وقت بین او و کوندیاک جدایی می‌انداخت با تفکر آگاه شد، علی‌رغم میلش به این نتیجه رسید که تراسی از به کار بردن یا توسعه دادن نگرشهای خودش دور می‌شده و عقب می‌رفته است. شاید که من دوبیران خود را وارث آرمان‌شناسان می‌دانسته است؛ اما نامه‌هایش گواه اعتقاد روزافزون او به این است که راههایشان از هم دور می‌شود.

۴. روانشناسی و معرفت

اندیشه‌هایی که در رساله دربارهٔ تحلیل فکر بیان گردید بار دیگر برگرفته شد و در دستنوشت رساله دربارهٔ مبانی روانشناسی که من دوبیران در ۱۸۱۲ با خود به پاریس برد مورد رسیدگی مجدّد قرار گرفت. مابعدالطبیعه در این رساله، در معنایی که پذیرفتهٔ نویسندهٔ آن رساله است، در واقع همان روانشناسی بازتابی است. مابعدالطبیعه اگر مطالعهٔ اشیای فی‌نفسه[2] (مطالعهٔ ناپدیدارها یا ذوات معقول[3] در اصطلاحشناسی کانتی) جدا از نمود آن‌ها در شعور دانسته شود مطرود است. این بدان معنی است که فلسفه

---

1. *Ibid.*, P. 180.

2. Things in Themselves

3. noumena

نمی‌تواند دربارهٔ نفس به عنوان جوهر <مطلق > که جدا از شعور وجود داشته باشد، معرفت حاصل کند. البته اگر مابعدالطبیعه به منزلهٔ علم به <پدیده‌های درونی >[1] یا به عنوان علم داده‌های اولیّه دربارهٔ حس درونی[2] به شمار آید، نه تنها ممکن است بلکه لازم نیز هست. مابعدالطبیعه در این معنی کاشف از وجود فاعل شناسایی به عنوان خود فعّال یا من، در پیوند با کوشش ارادی مواجه با مقاومت است. بعلاوه فاعل شناسایی خود را به منزلهٔ قدرت یا نیروی فعّالی می‌یابد که با سلسله‌ای از مقاومتها روبه‌روست؛ و از آنجا که یک فاعل شناسایی با همان سازواره رابطه دارد، خودش را با هویت خود یکی می‌داند.

شاید به نظر برسد که من دوبیران در حقیقت مدعی است که خود از طریق شهود، خود را به منزلهٔ جوهر احساس می‌کند. ولی دعوی واقعی او این است که خود، از خودش به منزلهٔ علت آگاه است. <بر حسب حسّ درونی، که نخستین واقعیت است، فرد می‌تواند به خود اطمینان دهد که هر پدیده‌ای که به شعور مربوط است، هر حالتی که من در آن شرکت ورزد یا با هر حالتی خود را یکی کند، لزوماً متضمن مفهوم علت است. اگر آن حالت فعّال باشد و به منزلهٔ نتیجهٔ بالفعل کوششی ارادی شناخته شود، این علت من است؛ اگر تأثّری منفعل باشد، که به عنوان مخالف این کوشش یا به منزلهٔ چیزی مستقل از هر گونه عمل اراده احساس شود، جز من است. >[3] به عبارت دیگر، آگاهی خود یا من به عنوان عامل علّی، اساسی است. مفهوم نفس به عنوان جوهر <مطلقی > که مستقل از خودآگاهی وجود داشته باشد، مفهومی انتزاعی است. من دوبیران در عین حال سعی دارد آگاهی به هویت شخصی را در زمرهٔ درک بیواسطهٔ تأثیر علّی به شمار آورد.

در ۱۸۱۲ که من دوبیران به پاریس آمد، ظاهراً بخش رساله دربارهٔ مبانی روانشناسی آماده بود. اما گفت‌وگو و مکاتبه با دوستانش نظیر آمپر[4]، دژراندو[5] و روایّه ـ کولار[6] وی را متقاعد ساخت که باید به بسط و تکمیل اندیشه‌هایش توجه بیشتری مبذول دارد. و

1. *Oeuvres*, VIII, P. 270.
2. sens intime
3. *Oeuvers*, IX, P. 335.

۴. André-Marie Ampère (۱۷۷۵ ـ ۱۸۳۶) فیزیکدان و ریاضیدان، مؤلف نظریهٔ ریاضی پدیده‌های الکترومغناطیسی، فقط بر اساس استنتاج از تجربه (۱۸۲۷) و رساله‌ای دربارهٔ فلسفهٔ علوم (۱۸۳۴).

۵. Marie-Joseph Dégerando (۱۷۷۲ ـ ۱۸۴۲) از اعضای گروه آرمان‌شناسان و مؤلف نظریهٔ نشانه‌ها (۱۸۰۰).

۶. درفصل بعد به پیر ـ پل روایّه کولار (Pierre-Paul Royer-Collard)، استاد سوربون، بیشتر اشاره خواهد شد.

نتیجه آن شد که هیچ گاه اثرش را تکمیل نکرد و انتشار نداد.

اگر وجودِ خود یا فاعلِ شناسایی، به عنوان علت فعّال، در شهود مسلّم باشد، طبیعی است که این علت را به هر حال همان قدر پایدار بدانیم که علت بالقوّه را، حتی اگر خود به تأثیر علّیش در کوشش ارادی عملاً واقف نباشد. و در این حالت طبیعی است که آن را به منزلهٔ جوهر بدانیم، دست کم به این شرط که مفهوم جوهر در معنای قوه یا علیّت فعّال تفسیر شود و نه به عنوان مفهومِ مَحمِلِ لَخت اعراض. بنابراین وقتی می‌بینیم من دوبیران به دژراندو می‌نویسد که به فاعلِ شناسایی یا خودِ فراپدیداری[1] <عقیده دارد> جای هیچ تعجبی نیست. <اگر از من بپرسید چرا و به چه دلیلی به آن اعتقاد دارم، پاسخ می‌دهم که به این ترتیب بار آمده‌ام، که برایم ممکن نیست این عقیده را نداشته باشم، و اینکه برای دست برداشتن از این عقیده، لازم خواهد بود که طبیعتم را عوض کنم.>[2] به عبارت دیگر، خود یا من را به عنوان علت یا قوّه‌ای فعّال در روابط عینی بالفعل ادراک می‌کنیم یا آن را به شهود در می‌یابیم، و برای اعتقاد داشتن به وجود فراپدیداری یا ذاتی آن به عنوان قوهٔ بالذّات پایداری که مستقل از ادراک بالفعل وجود دارد، میلی طبیعی و مقاومت‌ناپذیر داریم. جهان پدیدار، متعلقِ شهود است، اما جهان ناپدیدار یا <مطلق> متعلقِ اعتقاد است. مطلب را به بیان دیگری ادا کنیم، موضوع شناسایی یا من که خود را درکوشش ارادی نشان می‌دهد <حالتی پدیداری است که نفس من در آن حالت خود را در علم حضوری متجلّی می‌کند.>[3]

من دوبیران در رساله دربارهٔ مبانی روانشناسی مابعدالطبیعه را به منزلهٔ علم به مبانی به‌شمار می‌آورد، مبانیی که در حقایق اولیّه یا داده‌های اصلی شهود جست‌وجو و یافته می‌شود. و امّا او در این رساله مبانی را بیرون از متعلقات شهود جست‌وجو می‌کند. زیرا خود، یا منِ شعور را به عنوان تجلّی پدیداری نفسِ ناپدیدار و جوهری، یعنی «مطلقی» که در رابطه با شعور به منزلهٔ فاعل فعال‌شناسایی ظاهر می‌شود در نظر می‌گیرد. بنابراین، این پرسش پیش می‌آید که آیا وجودِ خود ناپدیدار یا ذات معقول که متعلّق ایمان است نه شناخت، قابل درک است یا نه. در واقع من دوبیران گاهی در این زمینه از

---

1. metaphenomenal

2. *Oeuvres*, X, P. 26.

3. *Ibid.*, PP. 312-13.

استقراء و نیز از قیاس سخن به میان می‌آورد. اما آنچه ظاهراً وی مدعی آن است این است که این اعتقاد بیشتر نتیجهٔ حرکت خودانگیختهٔ ذهن است تا محصول عمل استنتاجیی که از روی قصد و اراده صورت گرفته باشد، <روح انسان که جز در شرایط خاصی نمی‌تواند چیزی را بشناسد یا درک کند، همیشه مشتاق نیل به مطلق و نامشروط است. >[1] شاید به نظر برسد که این اشتیاق جهشی به فراسوی مرزهای شناخت، یعنی به قلمرو ناشناختنی، باشد. اما من دوبیران در عین حال از خود می‌پرسد آیا <از این واقعیت که نمی‌توان عملی یا نتیجهٔ پدیداری آن را بدون درک وجودی فی‌نفسه که عمل ناشی از اوست درک کرد، لزوماً نتیجه گرفته نمی‌شود که رابطهٔ علیّت متضمن مفهوم ذات است. >[2] در هر حال به نظر می‌رسد که مابعدالطبیعه از مطالعه در حقایق اولیّه یا داده‌های شهود یا حسّ درونی تجاوز می‌کند و شامل تفکّر در باب شرایط فراپدیداری این حقایق می‌شود.

گفت‌وگو و مکاتبهٔ من دوبیران با دوستانش تنها انگیزهٔ او برای دست یافتن به اندیشه‌های جدیدش نبود، بلکه بر اثر تفکّر دربارهٔ فیلسوفان برجسته‌ای نظیر دکارت، لایب‌نیتس و کانت نیز بود. همان طور که دیدیم، فلسفه‌پردازی او در آغاز، چند گاهی در سنّت فرانسیس بیکن، لاک، کوندیاک و بونه بود. و به مدافعان نظریهٔ تصوّرات فطری یا کسانی که کوشیده‌اند وجود واقعیتهای فراپدیداری را اثبات کنند وقعی نمی‌نهاد. البته در طول زمان معتقد شد که اندیشهٔ دکارت و لایب‌نیتس بیش از آن مهم بوده که وی می‌پنداشته است؛ و گرچه ظاهراً اطلاع دست اولی از آثار کانت نداشت، از طریق منابع دست دوم با تفکّر فیلسوفان آلمانی تا اندازه‌ای آشنا شد و بوضوح تحت تأثیر نوشتهٔ کانت قرار گرفت.

مادام که < می‌اندیشم، پس هستم >[3] دکارت می‌توانست، نه به عنوان بیان عمل استنتاج، بلکه به عنوان درک شهودیِ از یک حقیقت اولیّه یا دادهٔ شعور تعبیر شود؛ من دوبیران بینش دکارت را قبول داشت. طبیعتاً من دوبیران فرمول <اراده می‌کنم، پس هستم >[4] را به لحاظ آنکه مبیّن کوشش ارادی مواجه با مقاومت بود، مقاومتی که به عقیدهٔ

---

1. *Oeuvres*, X, P. 95, note I.
2. *Oeuvres*, XI, P. 272.
3. Cogito, ergo sum
4. Volo, ergo sum

او منِ شعور آن را برمی‌انگیزد، ترجیح داد. اما او مطمئناً وجود «خود» را به عنوان چیزی که در ظهور در برابر شعور به عنوان عاملی علّی در نظر گرفته می‌شد می‌دانست. وجود فاعل‌شناسایی یا خود که به عنوان واقعیت پدیداری در نظر گرفته می‌شد، البته مطمئناً وجودش به عنوان فاعل‌شناسایی فعال، به اصطلاح در دایرهٔ شعور یا ادراکِ <لنفسه > است. به نظر من دوبیران خطای بزرگ دکارت این بوده که خود پدیداری را با خود به ناپدیداری یا نفس جوهری خلط کرده است، زیرا دکارت از < می‌اندیشم، پس هستم > نتایجی دربارهٔ خود یا منِ <فی‌نفسه > می‌گیرد و بنابراین از قلمرو متعلقات شناسایی فراتر می‌رود. البته کانت با تمایزی که بین منِ ادراک، یعنی خودِ پدیداری یا خودی که در برابر خودش ظاهر می‌شود، و وجود <لنفسه > است، از یک سو، ناپدیدار یعنی اصل جوهری، از سوی دیگر، می‌گذارد، از این خلط دوری می‌گزینند. موضع من دوبیران عیناً همان موضع کانت نیست. برای مثال، در حالی که از نظر کانت عامل مختار، که انتخاب اخلاقی در پرتو مفهوم تکلیف مستلزم آن است، خودِ ناپدیداری است، از نظر من دوبیران، آزادی، به قول برگسون، «دادهٔ بیواسطهٔ شعور» است و خودِ پدیداری عامل علّی مختار است. با این حال، این مطلب تغییری در این واقعیت نمی‌دهد که من دوبیران بین تصوّر خود از روح باقی بیشتر به عنوان موضوع ایمان تا موضوع شناخت، و تصوّر کانت از خود ناپدیداری، نوعی مشابهت می‌بیند. برای مثال، او می‌گوید که <نسبی مستلزم فرض چیزی است که قبلاً به‌طور مطلق وجود داشته است، امّا چون این مطلق به محض آنکه ما آن را می‌شناسیم از مطلق بودن می‌افتد و ضرورةً صفت نسبی به خود می‌گیرد، در این گفته که ما دربارهٔ مطلق شناخت یا تصور مثبتی داریم تعارضی پدید می‌آید هرچند که نمی‌توانیم خودمان را از اعتقاد داشتن به وجود مطلق یا پذیرفتن مطلق به عنوان داده‌ای که لاینفک ذهن ماست و پیش از هر شناختی وجود داشته است، باز بداریم. >[1] گفتن این سخن، بیشتر جانبداری از کانت است تا از دکارت.

با این همه، من دوبیران راضی نیست از اینکه مسلّم بگیرد که <مطلقی > مستقل از شعور بالفعل وجود دارد و ادعا می‌کند که چیزی بیش از این نمی‌توان گفت که آن مطلق وجود دارد یا ما باور می‌کنیم که وجود دارد. بالاخره وقتی نمی‌توانیم بگوییم فرض بر

1. *Oeuvres,* X, P. 124.

وجود چه چیزی است، چگونه می‌توانیم دربارهٔ وجود چیزی اظهارنظر کنیم؟ در اینجا لایب نیتس به کمک من دوبیران می‌آید. به شرط آنکه مفهوم جوهر به قوّه تعبیر شود، دعوی اینکه نفسِ جوهری خود را در شعور، یعنی به منزلهٔ فاعل‌شناسایی فعّال در پیوند با شعور، نشان می‌دهد و دعوی اینکه مفهومِ لازم برای اندیشیدن دربارهٔ نفس یعنی مفهوم جوهر، در وضوح تجربهٔ درونیِ فعّالیّت علّی یا قوهٔ تأثیر نهفته است، آسانتر می‌شود. به این ترتیب قلمرو <مابعدالطبیعه >گسترش می‌یابد و من دوبیران می‌تواند بگوید که <کانت در اینکه قبول ندارد که قوهٔ فاهمه بتواند چیزی فراتر از اشیاء محسوس، یعنیٰ بیرون از کیفیتهایی را که مقدّم این اشیاء محسوس‌اند، ادراک کند و می‌گوید اشیاء فی‌نفسه برای فاهمه غیرقابل ادراک‌اند، بر خطاست. >[1]

۵. مراتب زندگی انسان

این فکر که خود پدیداری تجلّی <مطلق >یا نفس جوهری است ممکن است این فکر را به ذهن آورد که همهٔ پدیده‌ها تجلّی مطلق یا خدا به عنوان مبنای نهایی یا علّت وجود آنهاست. با این حال گرچه من دوبیران همهٔ پدیده‌ها را مرتبط با خدا در نظر می‌گرفت، اگر به لحاظ طبیعت فکور و سرشت دینی و نیازی که به خدا حسّ می‌کرد نبود، بعید به نظر می‌رسد که می‌توانست چنین موضعی اختیار کند. استدلال کردن به روش مابعدالطبیعهٔ سنّتی، از پدیده‌های درونی به خودِ ناپدیداری و از پدیده‌های خارجی یا از همهٔ پدیده‌ها به **مطلق** یا **بلاشرط** در واقع با ذهن او بیگانه بود.[2] بیش از هر چیز مسئلهٔ گسترش دادن اندیشهٔ من دوبیران دربارهٔ حیات درونی انسان بود. درست همان طور که در منِ شعور، نفس جوهری‌ای را دید که خود را در نسبتی و بنابراین در معرض شناخت متجلّی می‌کند، به همین ترتیب تجلّی واقعیت الاهی را در جنبه‌های خاصی از زندگی بشر دید. من دوبیران سالمندتر که شد فلسفه‌ای عمیقاً دینی پروراند اما فیلسوف حیات درونی انسان باقی ماند. و تغییر در دیدگاه فلسفی‌اش، حکایت از تغییری در تفکراتش

---

1. *Oeuvres*, XI, P. 284.

۲. من دوبیران در حقیقت از دیرباز می‌گفت که معتقد است عقلی الاهی بر جهان فرمان می‌راند. امّا این اعتقاد بیشتر از اعتقاد خودجوش یا از حس باطنی (sens intime) ناشی بود تا از هر نوع برهان جهانشناختی (Cosmological argument) در شیوهٔ سنّتی.

دربارهٔ حیات درونی داشت نه گرویدن ناگهانی به مابعدالطبیعه سنتی.

به تأکید من دوبیران، آن‌گاه که در گراتلوپ در انزوا به سر می‌برد، دربارهٔ اینکه اعتقاد به خدا لازمهٔ داشتن زندگی اخلاقی نیست، بلکه انسان در توان خود دارد که اخلاقی زندگی کند، قبلاً اشاره شده است. یک بی‌خدا از هر حیث می‌تواند ارزش‌های اخلاقی را خوب بشناسد و سعی کند آن‌ها را از طریق افعالش به تحقّق برساند. من دوبیران تحت تأثیر فلسفهٔ رواقی بود و شخصیتهای درجهٔ اول رواقی نظیر مارکوس آورلیوس را می‌ستود؛ اما تا جایی که امکان داشت طبیعتاً اندیشه‌های اخلاقی‌اش را با روانشناسی‌اش مرتبط می‌ساخت. غایت یا هدف، خوشبختی است و یک شرط رسیدن به خوشبختی این است که قوا یا تواناییهای ذهنی انسان باید به هماهنگی و توازن برسد. در واقع این بدان معناست که تفکّر فعال که موضوع شعور است باید بر امیال و محرکات بخشی از طبیعت انسان که شرط قبلی حیات شعور است تسلّط داشته باشد یا بر آن حکومت کند. به عبارت دیگر، باید خرد بر محرکات حس تسلّط داشته باشد. البته برای اینکه به اندیشه‌های نیک و بد محتوا بدهیم، ناگزیریم انسان را در مناسبات اجتماعی‌اش در نظر بگیریم، یعنی انسان به عنوان مؤثر در دیگران و به عنوان متأثر از جامعه. <از احساس عمل آزاد و خودانگیخته که هیچ محدودیتی برای خود نخواهد داشت، چیزی ناشی می‌شود که به آن حقوق می‌گوییم. از واکنش اجتماعی لازم که از عمل فرد ناشی می‌شود و عیناً منطبق بر آن نیست (چرا که انسان مثل اشیای مادّی نیست که بدون عامل یا فاعلِ ایجاد فعل واکنش نشان دهد) و معمولاً آن را پیش‌بینی می‌کند و فرد را وادار می‌کند عملش را با عمل جامعه هماهنگ کند، وظایف ناشی می‌شود. احساس تکلیف (وظیفه) احساس این جبر اجتماعی است که هر فردی خوب می‌داند که نمی‌تواند خودش را از آن آزاد کند.>[1]

البته من دوبیران به محدودیتهای عقل و ارادهٔ انسان، وقتی که به حال خود رها شوند، بیش از پیش واقف شد. <اخلاق رواقی، با اینکه اخلاقی عالی است، مادام که می‌کوشد تا عواطف، احساسات یا علل هیجان را، که هیچ گونه وابستگی با اراده ندارد، تحت تسلط

---

۱. *Journal* (H. Gouhier), I, P. 87. تعبیر احساس تکلیف بر اساس فشار اجتماعی در نظریهٔ <اخلاق بستهٔ> برگسون دوباره ظاهر می‌شود.

اراده قرار دهد و مادام که بخشی از انسان را که انسان نمی‌تواند از آن جدا شود نفی می‌کند، معارض با طبیعت بشر است. عقل بتنهایی توانایی مجهّز ساختن اراده را به انگیزه‌ها یا اصول عمل ندارد. لازم است که این اصول از منشأ عالیتری گرفته شود. >[1] بنابراین، من دوبیران به دو مرتبه از زندگی انسانی، که قبلاً آن‌ها را از یکدیگر متمایز ساخته است، یعنی زندگی انسان به عنوان حیوان، و به مثابهٔ موجودی دارای حس، و زندگی انسان دقیقاً به عنوان انسان، یعنی زندگی شعور، زندگی فاعل‌شناساییِ متفکر و آزاد، مرتبه یا بعد سومی افزود که زندگی روح است و مشخّصهٔ آن عشق مرتبط با روح الاهی است.[2]

می‌توان مفهوم مراتب سه‌گانهٔ زندگی انسان را به این ترتیب بیان داشت. برای انسان امکان دارد که بگذارد فردیت و آزادی‌اش، خود را یکسره <به همهٔ خواهشها، به همهٔ انگیزه‌های تن >[3] بسپارد. بعد از آن، انسان به عنوان انسان، تسلیم طبیعت حیوانی‌اش می‌شود. برای او امکان دارد در مرتبه‌ای که <همهٔ تواناییهای طبیعتش را به کار می‌گیرد، در مرتبه‌ای که با جنگیدن با خواهشهای سرکش طبیعت حیوانی‌اش قوهٔ اخلاقی‌اش را پرورش می‌دهد... >[4] باقی بماند یا سعی کند که باقی بماند. و برای او امکان دارد که به مرتبهٔ <جذب شدن در خدا >[5] یعنی مرتبه‌ای که خدا برای او همه چیز است، فرا برود. <مَن[6] بین این دو حدّ است. >[7] به این معنی که مرتبهٔ وجود فردی و مستغنی از غیر بین مرتبهٔ انفعالیّت سپردن خود به دست انگیزهٔ حسّ، و مرتبهٔ انفعالیّتی که لازمه زیستن در خدا و زیر سیطرهٔ اوست، قرار دارد. با این همه، مرتبهٔ دوم رو به سوی مرتبهٔ دوم یعنی خدا شدن انسان دارد.

اگر کسی بیش از هر چیز به روانشناسی‌ای توجه کند که در رساله دربارهٔ تأثیر عادت تشریح شده است و سپس به اندیشه‌هایی توجه کند که من دوبیران در ژورنال خود، از

---

1. *Journal*, II, P. 67.

۲. در *Journal* سه مرتبه مورد بحث قرار گرفته است (برای مثال زیر عنوان دسامبر ۱۸۱۸، II، ص ۱۸۸، و زیر عنوان اکتبر ۱۸۲۳، II، ص ۳۸۹ و ص بعد؛ و در «*Oeuvres*, XIV» (*New Essays in Anthropology*) که بخش سوم به زندگی روح اختصاص داده شده است.

3. *Oeuvres*, XIV, P. 369.

4. *Ibid.*, P. 370.

5. *Ibid.*, P. 369.

6. le moi

7. *Journal*, II, P. 188.

۱۸۱۵ به بعد آورده، یا در آثاری چون رسالات جدید در انسانشناسی عرضه کرده است، شاید احساس کند که انقلابی در دیدگاه نویسندهٔ آنها رخ داده است و آرمان‌شناسی که تحت تأثیر شدید تفکّر عصر روشنگری بود، تحوّل یافته و افلاطونی‌مشرب و عارف دینی شده است. این احساس می‌تواند تا اندازه‌ای بجا باشد. یقین است که سلسله تغییراتی روی داده است.[۱] در عین حال فهمیدن این نکته مهمّ است که وقتی که من‌دوبیران مفهوم زندگی روح را گرفت و بسط داد، آن قدر که بر نظریه‌های روانشناسی قبلی‌اش افزود، آنها را کنار نگذاشت. برای مثال، نه نظریهٔ شعورش را دایر بر اینکه شعور یک امر اضافی است به یک سو نهاد، نه دیدگاهش را دربارهٔ زندگی فاعل‌شناسایی آزاد و فعّال شعور به عنوان چیزی که خاص انسان است و به عنوان مرتبه‌ای که وجود فردی از آن فراتر می‌رود، ترک گفت. او به این عقیده رسید که از آنجا که انفعالیّتی هست که شرط قبلی زندگی شعور است، بنابراین ورای مرتبهٔ وجود فردی مستغنی از غیر قابلیّت پذیرشی وجود دارد، قابلیت پذیرشی در نسبت با تأثیر الاهی که من باب مثال هم خود را در تجربهٔ عرفانی متجلّی می‌کند و هم در جاذبه‌ای که مُثل اعلای نیک و زیبا، که افلاطون از آن سخن می‌گوید، اعمال کرده است و اینها راههایی به وجود می‌آورد که **مطلق** الاهی خود را در آن‌ها متجلی می‌سازد.

وقتی از <افزایش > سخن به میان می‌آوریم، حتماً باید توجه داشته باشیم که افزایش تغییر مشخّصی در دیدگاه به بار می‌آورد. زیرا زندگیِ فاعلِ شناساییِ خودمختار که از نظر فیلوزوف سدهٔ هیجدهم عالیترین زندگی برای انسان بود، اکنون تابع حیات روح است، که انسان در آن روح به عمل الاهی در خود اتّکاء دارد.[۲] پیداست که من دوبیران از تغییر دیدگاه آگاهی کامل دارد. بنابراین، در بندی که غالباً نقل شده یادآور می‌شود که جوانی‌اش را به مطالعه در <وجود فردی و تواناییهای «خود»[۳] و مناسباتِ معیّنی بر شعور

---

۱. این تغییرات را پروفسور هانری گویه در *Les conversions de Maine de Biran* (Paris, 1948) به طرز تحسین‌برانگیزی بیان داشته است؛ او کوشش فراوانی نیز در نشان دادن عناصر تداوم در تفکر من دوبیران به کار برده است.

۲. گفتهٔ من دوبیران دربارهٔ جذب شدن خود در خدا، دربارهٔ خودآگاهی من است که در آگاهی به خدا یا در سیطرهٔ الاهی بکلی مستغرق می‌شود. اما این توضیح را می‌آورد که اشارهٔ او به جذب شدن عارفانه در معنایی روانشناختی است و او از همسان انگاشتن هستی‌شناختی نفس جوهری با خدا سخن نمی‌گوید.

3. moi

محضِ این خود با احساسهای بیرونی و درونی، اندیشه‌ها و هر آنچه معلوم نفس یا حساسیت است و اعضای حسّی آنها را حس می‌کنند، حواسهای مختلف و غیره >[۱] صرف کرده است. او سپس می‌افزاید که او هم‌اینک <بیشترین اهمیت را برای مناسبات انسان با خدا و با جامعهٔ همگنان خود >[۲] قائل است.

با این همه، من دو بیران در همین قسمت ژورنال می‌گوید که او هنوز معتقد است که <شناختی جامع از روابط میان خود یا نفس انسان با تمامیّت وجود بشری (شخص انضمامی) باید از لحاظ زمان یا از لحاظ مطالعه بر همهٔ تحقیقات نظری و عملی در دو رابطهٔ نخستین مقدم باشد. >[۳] بعلاوه، <این روانشناسی تجربی است یا علمی که در ابتدای امر کاملاً بازتابی است، که باید برای تعیین روابط اخلاقی ما با موجوداتی مانند خودمان و روابط دینی‌مان با موجود نامتناهی برتر، ما را به جایگاه مناسب هدایت کند، جایی که روح از آن صادر می‌شود و می‌کوشد تا از طریق به کار بستن عالیترین تواناییهای طبیعت ما به آن بازگردد. >[۴] به عبارت دیگر، مطالعهٔ روانشناختی خود، برای تفکّر در حوزه‌های اخلاقی و دینی مبنا فراهم می‌آورد و روشی که باید از هر حیث به کار گرفته شود، همان روشی است که من دوبیران <روانشناسی تجربی > می‌نامد، گو اینکه <روانشناسی بازتابی > بر آن ترجیح دارد. پدیده‌های زندگی درونی انسان همگی نقطهٔ عزیمت است. من دوبیران با اشاره به حیات روح می‌گوید که <قسم سوم که از همهٔ اقسام مهمتر است، همان قسمی است که فلسفه تاکنون ناگزیر بوده است آن را به بحثهای نظری عرفان واگذار کند، گرچه در عین حال می‌تواند به واقعیتهای مشاهده که در حقیقت از طبیعتی فراتر از حواس اخذ شده باشد تنزیل داده شود، اما نه طبیعتی که به کلّی با روحی که خدا و خودش را می‌شناسد بیگانه باشد. بنابراین این قسم، واقعیتها یا حالات و اعمال این حیات روحی را شامل می‌شود... >[۵] شاید بتوان گفت که من دوبیران رهیافتی روانشناختی به تأثیرهای پدیداری، یا تأثیر آن چیزی را که متکلمان فیض الاهی[۶] نامیده‌اند، ذیل نام <روانشناسی تجربی > جای داد.

1. *Journal*, II, P. 376.

2. *Ibid*

۳. *Ibid*., PP. 376-7. دو رابطهٔ نخستین عبارت است از رابطه با همگنانمان و رابطه با خدا.

4. *Ibid*., P. 377.

5. *Oeuvres*, XIV, P. 223.

6. divine grace

مدّعی شده‌اند که من دوبیران بیشتر از فلسفهٔ رواقی به فلسفهٔ افلاطونی روی آورد تا به مسیحیّت، و گرچه تفکر دربارهٔ آثاری چون سیرهٔ مسیح[1] و آثار فنلون[2] مطمئناً او را به مسیحیّت نزدیکتر کرد، به مفهوم روح‌القدس در معنایی نامتداول بمراتب بیشتر گرایش یافت تا به مفهوم مسیح به عنوان پسر خدا. به نظر می‌رسد که در این دعوی تا اندازهٔ زیادی حقیقت باشد. البته آثار متأخر من دوبیران میان این عقیده است که فقط دین مسیحی <زندگی سومی را که از زندگی حسّ و زندگی عقل یا زندگی ارادهٔ انسان برتر است، بر او آشکار می‌کند. هیچ نظام فلسفی دیگری به چنین رفعتی نرسیده است.>[3] در هر حال لاادری مشرب گراتلوپی سابق، کاتولیک از دنیا رفت؛ حتی اگر دین او مسیحیت افلاطونی شده بوده باشد.

من دوبیران متفکری منظم به معنای کسی که نظام فلسفی پرورده‌ای بیافریند نبود. اما در روانشناسی و در جنبش فلسفی‌ای که از طریق راوسون و فویه به برگسون انجامید، جنبشی که به عنوان جنبش روح باور یا جریان اندیشه[4] معروف است[5] نطفهٔ بسیار بااهمیتی قرار دارد، یا تأثیر برانگیزاننده‌ای در آنها بخشید. در حوزهٔ دینی نوع احتجاجهای <از درون> که برای مثال اُله ـ لاپرون[6] و بعداً بلوندل بیان داشته‌اند، تا اندازه‌ای مدیون من دوبیران است. البته تأثیر او بیشتر به صورت غیرمستقیم انگیزهٔ تفکر فردی در زمینه‌های مختلف بوده است (زمینه‌هایی مانند روانشناسی اراده، پدیدارشناسی شعور، مفهوم علیّت و تجربهٔ دینی) تا به صورت ایجاد مرید؛ دامنهٔ این تأثیر به حدّی وسیع است و با سایر تأثیرها چنان درآمیخته است که برای گشودن کلاف آن مطالعات تخصصی لازم است.

---

1. *Imitation of Christ*
2. Fénelon
3. *Ibid.*, P. 373.
4. current of thought
۵. روح باوری (spiritualism) در معنای بالا به معنایی که این اصطلاح در زبان متداول انگلیسی دارد، هیچ ارتباطی ندارد.
6. Ollé-Laprune

فصل سوم

التقاط گرایی

۱. برچسب

من دوبیران از منابع مختلف تأثیر گرفت. او بر این نکته خوب واقف بود، و به هر حال در یک دوره از آنچه با عنوان مشی التقاط گرایی[۱] از آن یاد کرد دفاع نمود. با این حال وقتی به التقاط گرایی در فلسفهٔ فرانسوی نخستین نیمهٔ سدهٔ نوزدهم اشاره می‌شود، این اشاره در اصل بیشتر به روایّه ـ کولار و کوزن است تا به من دوبیران. راست است که من دوبیران دوست روایّه ـ کولار بود و کوزن ویرایشی از نوشته‌های او انتشار داد. این نیز راست است که می‌توان روایّه ـ کولار و کوزن را به عنوان نمایندگان جنبش روح باور، جنبشی که من دوبیران در فلسفهٔ فرانسوی پس از انقلاب آغازگر آن بود، به شمار آورد. اما تأثیر من دوبیران بعدها در حوزه‌های روانشناسی و پدیدارشناسی احساس شد، حال آنکه کوزن فلسفه‌ای علناً التقاطی پرداخت که برای مدتی نوعی نظام دانشگاهی رسمی بود و بعداً از بین رفت. کوزن در زمان حیاتش به شهرتی به مراتب بیش از شهرت من دوبیران دست یافت؛ اما معروفیت من دوبیران که رو به افزایش نهاد، شهرت کوزن به زوال گراییده بود.

1. electicism

و اگر اشتهار روایّه ـ کولار و کوزن مخصوصاً به لحاظ التقاط گرایی آنهاست، آوازهٔ من‌دوبیران برای تفکّر او دربارهٔ شعور انسان است.

به دست دادن تعریف دقیقی از التقاطگرایی کار آسانی نیست. در واقع معنی اشتقاقی آن به قدر کافی روشن است. eclcticism [التقاطگرایی] از فعل یونانی eklegein به معنای سواکردن و برگزیدن گرفته شده است؛ و به طور کلّی فیلسوفان التقاطی کسانی هستند که از مکتبها یا نظامهای مختلفْ آرایی را که قبول دارند انتخاب می‌کنند و سپس آنها را به هم می‌آمیزند. پیداست که پیشفرض این طرز عمل این است که هر نظام فلسفی، حقیقتی، یا حقایقی یا جنبه‌ای از واقعیت، یا نظرگاهی یا طرز نگرشی به جهان، یا زندگی انسان را، که در هر ترکیب کلّی لازم است مورد توجه قرار گیرد، بیان می‌دارد یا احتمالاً بیان می‌دارد.[1] البته ممکن است به معانی ضمنی این پیشفرض به طور کامل پی‌برده شده باشد، ممکن است این طور هم نباشد. در یک طرف فیلسوفانی هستند که قدرت تفکّر اصیل ندارند و کسانی که مشی گردهم‌آوری، ترکیب کردن یا کنار هم چیدن نظریاتی از مکاتب یا سنتهای مختلف را که منطقاً سازشپذیرند (یا گمان می‌رود که سازشپذیرند) دنبال می‌کنند، اما از معیاری که در کار می‌گیرند اندیشهٔ روشنی ندارند و یگانگی سازواری برقرار نمی‌سازند. این گونه فیلسوفان را به حق می‌توان التقاطگر نامید. در طرف دیگر فیلسوفانی نظیر ارسطو و هگل هستند که تحوّل تاریخی فلسفه را به منزلهٔ سیری می‌بینند که بر مبنای آن کافی‌ترین فلسفهٔ روز، یعنی فلسفهٔ خودشان، به ظهور می‌رسد و نگرشهای متفکران گذشته را ضمیمهٔ خود می‌کند. اگر این گونه فیلسوفان را التقاطگر بنامیم، نام نامناسبی بر آن‌ها نهاده‌ایم. اگر متفکّری از منابع مختلف تأثیر بگیرد، صِرف این تأثیر گرفتن او را التقاطگر نمی‌کند. یا اگر هم بکند، معنای این اصطلاح در این کاربرد توسع بسیاری یافته است. شاید التقاطگر، بهتر از همه شایستهٔ آن دسته از فیلسوفانی است که بدون آنکه یگانگی سازواری ایجاد کنند، آرایی را که از منابع مختلف گرفته‌اند در هم می‌آمیزند یا کنار هم می‌چینند. چرا که اگر فیلسوفی از طریق کاربرد کاملاً سازگار اصول بنیادین یا اندیشه‌های بنیادی رایج، یگانگی سازواری

---

۱. لایب نیتس این مفهوم را به این ترتیب بیان داشت که هر نظامی در آن چیزی که تأیید کرده است بر حق بوده و در آن چیزی که تکذیب کرده است بر خطا. به عبارت دیگر، فیلسوفان اصیل چیزی را که بایستی می‌دیدند دیده‌اند، اما چیزی که هر کدام دیدند، همهٔ آن چیزهایی که باید دیده می‌شد نبود.

به‌وجود آورد، نظام قابل قبولی ایجاد کرده است که فراتر از مجموعهٔ آرای کنار هم چیده شده است.

روشن است که موردهایی بین آن دو می‌تواند باشد. برای مثال، ممکن است کسی عناصری را از نظام‌های مختلف برگزیند که به عقیدهٔ او ارزش راستی[1] داشته باشد و خیال کند آنها را در یگانگی سازواری به هم پیوند داده است، حال آنکه ممکن است منتقدان او بر این عقیده باشند که دعوی وی نابجاست و او التقاطگری بیش نیست. با این وصف ممکن است منتقدان به اصطلاح <التقاطگری> معنایی اطلاق کنند که در بالا به عنوان معنای مناسب پیشنهاد کردیم. در واقع کوزن خودش را التقاطگر خواند و آنگاه کوشید بین آنچه از التقاط مراد می‌کرد و کنار هم چیدن اندیشه‌هایی که از نظامهای مختلف گرفته شده باشد فرق بگذارد، اما حتی با اینکه سعی کرد نظام یگانه‌ای به وجود آورد، دعاویش در باب چنین نظامی همواره با نقّادی مواجه شده است.

غالباً گفته‌اند که التقاطگری فرانسوی معرف نوعی نگرش سیاسی بوده یادر هر حال ارتباط نزدیکی با آن داشته است. این گفته فقط بیان گرایش کلّی به تفسیر جنبشهای فلسفی بر حسب مقولات سیاسی نیست، بیش از آن است. التقاطگران عمده در سیاست مشارکت فعّالانه داشتند و به ارزش‌های قانون اساسی‌ای اعتقاد داشتند که عناصر ارزشمند موجود در حکومتهای پادشاهی، اشرافی و مردمی را در خود جمع کند. به عبارت دیگر، از حکومت مشروطهٔ پادشاهی پشتیبانی می‌کردند. از یک سو نه تنها با هر گونه تمایل به بازگشت پادشاهی استبدادی مخالف بودند، بلکه با فرمانروایی ناپلئون به عنوان امپراتور نیز مخالفت داشتند. از سوی دیگر، با کسانی مخالف بودند که عقیده داشتند انقلاب به اندازهٔ کافی گسترش نیافته است و لازم است تجدید شود و بسط پیدا کند. در حق آن‌ها گفته‌اند که روحیهٔ سازش بورژوایی نشان داده‌اند. خود آن‌ها نظریهٔ سیاسی‌شان را به منزلهٔ بیان نوعی التقاط سالم می‌دانستند، نوعی توانایی برای تشخیص عناصر ارزشمند در نظام‌های معارض و تلفیق کردن آن‌ها در یک ساخت سیاسی و اجتماعی ماندگار.

نگرشی مشابه را در حوزهٔ دینی می‌توانیم یافت. التقاطگران مخالفان مادیگرایی و

---

1. truth-value

بی‌خدایی و احساسگرایی کوندیاک بودند. در عین حال اگرچه به آزادی دینی عقیده داشتند و نمی‌خواستند کلیسا را دستخوش منع و آزار ببینند، یقیناً دعوی کلیسا را به‌عنوان اینکه تنها حافظ حقیقت در عرصه‌های دینی و اخلاقی است نمی‌پذیرفتند، با فکر نظام آموزشی ملهم از کلیسا و تحت نظارت کلیسا هیچ گونه تفاهمی نداشتند. هدفشان پیشبرد دین متّکی به فلسفه‌ای بود که با دین دارای تشکیلات رسمی همراه باشد و در جهات مهم با آن همکاری کند، اما مطیع حجیّت کلیسایی نباشد و احتمالاً جای آیین کاتولیک را، به نحوی که در آن وقت شناخته شده بود، بگیرد.

در حقیقت، در حالی که سنّت‌گرایانی چون دومستر رؤیای بازگشت به پادشاهی نیرومند را در سر می‌پروراندند و طرفداری از حکومت جهانی پاپ را تبلیغ می‌کردند، و در موقعی که نظریه‌پردازان اجتماعی، که بعداً از آن‌ها یاد خواهد شد، خواستار گسترش انقلاب[1] بودند، التقاطگران کوشیدند راه وسطی را بین دو طرف پیش بگیرند و مدعی بودند از عناصر ارزشمند مختلفی که در مواضع معارض هست تلفیقی به وجود آورده‌اند. بی‌گمان قابل بحث است که نگرشهای سیاسی تا چه اندازه در مواضع فلسفی تأثیر گذاشته و اندیشه‌های فلسفی تا چه حد در اعتقادات سیاسی نفوذ کرده است. در هر حال، پرسشی نیست که بدون در نظر داشتن تک‌تک متفکران بتوان به طور کاملاً انتزاعی پاسخ داد. البته چیزی که واضح به نظر می‌رسد این است که آنچه به عنوان التقاطگری نامیده شد نگرشی را بیان داشت که خود را خارج از فضای فلسفهٔ دانشگاهی نشان داد.

۲. روایّه ـ کولار

پل روایّه ـ کولار (۱۷۶۳ ـ ۱۸۴۵) در سومپویی[2] در ولایت مارن[3] به دنیا آمد. در ۱۷۹۲ عضو حکومت شهری پاریس و در ۱۷۹۷ عضو شورای پانصد نفری بود. با اینکه تربیت

---

۱. البته اشاره به گسترش حکومت وحشت نیست، بلکه موضوع اعتقاد داشتن به این نکته بود که وقتی انقلاب رژیم گذشته از بین برد، نتوانست آرمان‌هایش را به صورت اصلاحات اجتماعی حقیقی اعمال کند. پیشرفت انقلاب با به قدرت رسیدن ناپلئون و به سبب از حرکت ایستادن هرگونه جنبشی به سوی سوسیالیسم، متوقف شده بود.

2. Sompuis

3. Marne

فلسفی‌اش ناقص بود، در ۱۸۱۱ در سوربون استاد فلسفه شد و تا ۱۸۱۴ این سمت را حفظ کرد. تمایلی به ناپلئون نداشت؛ اما امپراتور نطق افتتاحیه‌ای را که روایّه-کولار ایراد داشت و در آن نطق به کوندیاک حمله کرد، بسیار پسندید. به نظر ناپلئون، تفکر روایّه-کولار می‌توانست به منظور دردسر فراهم کردن برای آرمان‌پردازان و تاراندن آنها وسیله قرار گیرد. پس از سقوط آخر امپراتور، روایّه-کولار والی ولایت مارن شد و در میان نظریه‌پردازان[1] که معتقد بودند نظریه‌های سیاسی‌شان می‌تواند از اصول کاملاً عقلی استنتاج شود، فردی بااهمیت شد.

جز نطقی که برای افتتاح درسش دربارهٔ تاریخ فلسفه ایراد داشت، فقط تکه‌هایی از بحثهای فلسفی او که ژوفروا[2] گردآوری کرده است در دست ماست. شهرت او به این لحاظ است که فلسفهٔ عقل مشترک[3] تامس رید[4] را وارد فرانسه کرده است. در ۱۷۶۸ ترجمه‌ای از تحقیق رید به فرانسه در آمستردام انتشار یافته بود؛ اما با استقبال چندانی مواجه نشد. اگرچه هدف اصلی نقادی روایّه-کولار کوندیاک بود و در حالی که تامس رید حمله به شکاکیّت هیوم را وجههٔ نظر قرار داده بود، با این همه، روایّه-کولار مستمعانش را با کتاب تحقیق آشنا ساخت و بعد از آن به طرح و بسط بعضی از اندیشه‌های خودش ادامه داد.

پاسخ رید به هیوم پاسخ خیلی اندیشیده‌ای نبود. اما یکی از تفاوتهایی که رید قایل شده بود، تفاوت بین تصورات بسیط لاک و تأثرات هیوم از یک سو و ادراک از سوی دیگر بود. به نظر رید، تصورات بسیط داده‌های مثبتی نیست که شناخت بر پایهٔ آن استوار باشد، بلکه بیشتر مفروضات مسلّمی است که از راه تحلیل آنچه تجربه عملاً به‌دست می‌دهد، یعنی از راه ادراک، حاصل می‌گردد. ادراک همیشه با داوری یا عقیدهٔ طبیعی به، مثلاً، وجود چیزی که ادراک شده است، همراه است. اگر بر آغاز شدن با تأثرات ذهنی اصرار بورزیم، در حوزهٔ ذهنیگرایی محبوس می‌مانیم. البته ادراک، داوری دربارهٔ واقعیت خارجی را در خود مستتر دارد. این داوری به هیچ برهانی نیاز ندارد[5] و در

1. doctrinaires
2. Jouffroy
3. common sense

۴. برای اطلاع دربارهٔ تامس رید (Thomas Reid) (۱۷۱۰ - ۱۷۹۶) ← ترجمهٔ جلد پنجم همین تاریخ فلسفه، صص ۳۷۹ - ۳۸۸.

۵. رید علاوه بر اینکه از یاد می‌برد که خود هیوم بر اهمیت معتقدات طبیعی تأکید کرده بود، خوانندگانش را در

←

طبیعتِ همهٔ افراد بشر است و بنابراین به مبادی عقل مشترک تعلق دارد.

روایّه ـ کولار از فرقی که رید در حمله‌اش به احساسگرایی کوندیاک می‌گذارد استفاده می‌کند. دکارت با قرار دادن نفس منحصر به خود به عنوان نقطهٔ عزیمتش و سپس کوشش برای اثبات وجود حقیقی اعیان خارجی و سایر افراد مشکل را آغاز کرد. اما کوندیاک با تحویل هر چیزی به احساسهای گذرا، که ذهنی بودن از طبیعت آنهاست، توسعهٔ <ذهنیگرایی> را به کمال رساند. او نمی‌توانست توانایی داوری ما را، یعنی توانایی‌ای که فعالیت ذهن را بوضوح نشان دهد، بر اساس مفروضاتش تبیین کند. مادام که ادراک‌کننده از روی طبع داوری می‌کند که هم نفس فعال ثابت و دارای علت وجود دارد و هم اینکه متعلق ادراک هدایت شده در جهان خارج واقعاً وجود دارد، داوری در ادراک مستتر است. مراد روایّه ـ کولار از احساسات، احساسهای لذّت و الم است. واضح است که اینها تجربهٔ ذهنی است. اما ادراک متعلقاتی را به ما عرضه می‌کند که مستقل از احساس وجود دارد. ممکن است شکّاک در مبل آرمیده‌ای به وجود نفسی ثابت و وجود اشیای خارجی شکّ کند و همه چیز را به احساس تحویل کند؛ اما او مانند هر کس دیگری بر اساس این داوری اولیه و طبیعی عمل می‌کند که نفسِ ثابتِ فعّالِ دارای علت وجود دارد و اشیای خارجی وجود واقعی دارد. این داوریها در قلمرو عقل مشترک است و برای کار بیشتر عقل، که می‌تواند علم استقرایی را بسط دهد و به سود وجود خدا به عنوان علت غایی استدلال کند، مبنا فراهم آورد. برای عیان ساختن اصول بنیادی دین و اخلاق بر انسان، نیازی به هیچ گونه قدرت مافوق طبیعی نیست. عقل مشترک و عقل راهنماهایی است کافی. به عبارت دیگر، رد کردن احساسگرایی کوندیاک، به تمسّک جستن به سنّت‌گرایی یا به کلیسای دارای مرجعیّت نمی‌انجامد. راه میانه‌ای وجود دارد.

اندیشهٔ روایّه ـ کولار، از این جهت که راه میانه‌ای در فلسفه را به راه بینابینی در سیاست می‌پیوندد، فایده‌ای در بر دارد. با این حال اگر بر اساس تکه‌های بازمانده از

←

نوعی تردید نسبت به حالت منطقی دقیقی که باید به آن داوری نسبت داده شود رها می‌کند. از اصول حقیقی واضح و بدیهی سخن به میان می‌آورد؛ اما همان طور که به این داوری که، ما چیزی را که واقعاً وجود دارد ادراک می‌کنیم، حقیقت محتمل گفته می‌شود، به نظر می‌رسد که وضوح و بداهت آن را می‌توان بر حسب میل طبیعی به باور داشتن آن تعبیر کرد.

بحث‌هایِ فلسفی او داوری کنیم، نظریاتش به توضیحی نیاز دارد که در آن نظریات نیست. برای مثال، به نظر روایّه-کولار نفس و فعالیّت علّی آن، معلوم بلاواسطهٔ شعور یا ادراک درونی است. بنابراین من، در پدیدهٔ دقت ارادی، از خودم به عنوان عاملی علّی آگاهی بلاواسطه دارم. بنابراین، باید انتظار داشته باشیم که روایّه-کولار مدّعی این معنی نیز باشد که ما به وجود چیزهایی که ادراک می‌شود شناخت شهودی داریم و از مناسبات علّی موجود در جهان، بلاواسطه، آگاهیم. ولی او به ما می‌گوید که هر احساسی <نشانه‌ای طبیعی > است[1] که به گونهٔ رازآمیزی نه‌تنها تصور موجودی خارجی، بلکه عقیدهٔ مقاومت‌ناپذیر به واقعیت آن را نیز القاء می‌کند. روایّه-کولار در ضمن نیز می‌گوید که آگاهی به خود به عنوان عاملی علّی ما را به طرز مقاومت‌ناپذیری به پی‌بردن (غیرارادی) به فعالیّت علی در جهان خارج سوق می‌دهد. همان طور که منتقدان متذکر شده‌اند، هیوم بصراحت اذعان داشت که ما اعتقادی طبیعی، و در عمل مقاومت‌ناپذیر، به وجود واقعی اجسام، مستقل از تأثرات یا ادراکهایمان، داریم. بنابراین هیوم بصراحت کامل می‌توانست گفت که این اعتقاد موضوع حسّ مشترک است. اما با آنکه اعتبار چنین اعتقادی را قابل اثبات نمی‌دانست، در هر حال در تکوین آن تحقیق کرد؛ حال‌روایّه-کولار با این گونه تحقیقات موافق نیست و مستمعانش را در باب همان چیزهایی که می‌گوید در نوعی شک نگاه می‌دارد. در واقع معلوم است که تحویل نفس و تنزیل جهان خارج را به احساس و نیز کوشش برای بازسازی آنها را بر این اساس نمی‌پذیرد. این نیز معلوم است که تأکید را بر مفهوم ادراک به عنوان متمایز از احساس و به منزلهٔ وسیله‌ای برای غلبه کردن بر ذهنیگرایی می‌گذارد. اما بحث او دربارهٔ اینکه ادراک به چه نحو وجود جهان خارج را ثابت می‌کند، مبهم است. ظاهراً می‌خواهد برای استنتاجی استقرایی که به نتیجه‌ای که قطعاً، و نه احتمالاً، درست باشد راهی پیدا کند. اما این نکته بسط و تفصیل نیافته است.

۳. کوزن

ویکتور کوزن[2] (۱۷۹۲ - ۱۸۶۷) از خانواده‌ای صنعتگر و تهیدست در پاریس برخاست.

---

1. *Les fragments philosophique de Royer-Collard*, edited by A. Schimberg, P. 22 (Paris, 1913).
2. Victor Cousin

می‌گویند در ۱۸۰۳ که در آبْرُوْ مشغول بازی بود برای نجات شاگردی از مدرسهٔ شارلمانی از چنگ دسته‌ای از همشاگردیها که او را تعقیب می‌کردند پا به میان گذاشت و به پاس این اقدام، مادر پسر تأمین وسایل تربیت کوزن را به عهده گرفت.[1] کوزن در مدرسهٔ شارلمانی جایزه‌ها ربود و پس از ترک آن مدرسه به دانشسرای عالی راه یافت. دوره‌های درسیش را بسرعت پایان داد و در آن وقت که بیست سال از سنش می‌گذشت به دانشیاری زبان یونانی انتخاب شد. در ۱۸۱۵ به جای روایّه ـ کولار، فلسفهٔ اسکاتلندی حسّ مشترک را در سوربون درس داد. در واقع در سخنرانیهای لارومیگیر[2] و روایّه ـ کولار در دانشسرا حاضر شده بود، اما اطلاعاتش دربارهٔ فلسفه در آن وقت تا اندازه‌ای محدود بود. واقع امر این است که اطلاعات روایّه ـ کولار هم آن طور بود.

کوزن بعداً وقت خود را صرف آموختن مطالبی دربارهٔ کانت کرد و اگر نه از نظر آیندگان، دست کم به عقیدهٔ خودش، بزودی بر آرای کانت تسلّط یافت. در ۱۸۱۷ برای آشنایی با فیلسوفان بعد از کانت به آلمان رفت. در آن سفر با هگل دیدار کرد، اما در سفر بعدی‌اش در ۱۸۱۸ با شلینگ و یاکوبی آشنا شد. در سومین دیدارش از آلمان در ۱۸۲۴ که به عنوان توطئه‌گر مظنون پلیس پروس قرار گرفت، فرصت یافت، در خلال شش ماهی که در زندان بود، اطلاعاتش را دربارهٔ فلسفهٔ آلمانی وسعت دهد.

در ۱۸۲۰ دانشسرای عالی بسته شد و کوزن کرسی‌اش را از دست داد. آن گاه دست به کار ویرایش آثار دکارت و پروکلوس شد و ترجمهٔ آثار افلاطون را آغاز کرد. در ۱۸۲۸ کرسی‌اش را به دست آورد و با به قدرت رسیدن لویی ـ فیلیپ بالاخره دورهٔ او فرارسید. در ۱۸۳۰ عضو شورای دولتی، در ۱۸۳۲ عضو شورای سلطنتی و رئیس دانشسرای عالی، در ۱۸۳۳ عضو مجلس اعیان فرانسه و در ۱۸۴۰ وزیر آموزش عمومی شد. در سالهای شهرت و شکوهش، در حقیقت، نه‌تنها فیلسوف رسمی فرانسه بود، بلکه دیکتاتور فلسفی‌ای بود که فیلسوفان فرانسوی را <قشون> خودش می‌دانست و کسانی

---

۱. برای این گونه جزئیات ← کتاب ژول سیمون که از شاگردان کوزن بوده است:

Jules Simon, *Victor Cousin* (London, 1888).

۲. Pierre Laromiguière (۱۷۵۶ ـ ۱۸۳۷)، روش کلّی کوندیاک را پذیرفت، اما با افزودن قوهٔ محرّکِ توجّه به پذیرفتاری احساس نقطهٔ عزیمت دوگانه‌ای برگزید. قبلاً گفته شد که من دوبیران دربارهٔ خطابه‌های لارومیگیر مطلبی نوشت.

را که موافقتی با آنها نداشت، مانند اوگوست کنت[1] و رُنوویه، از هیأت آموزشی سوربون کنار گذاشت. با این حال، انقلاب ۱۸۴۸ به دیکتاتوری فلسفی کوزن پایان داد و او به زندگی خصوصی‌اش بازگشت. پس از به قدرت رسیدن لویی ناپلئون استاد بازنشسته شد و مستمری‌ای در حق او مقرّر کردند.

کوزن نظریهٔ احساس‌گرایانهٔ کوندیاک و همفکران او را <حس‌گرایی>[2] نامید. از این رو عنوان کتاب او فلسفهٔ حس‌گرایانه در سدهٔ هیجدهم[3] (۱۸۱۹) است. از میان سایر نوشته‌های او می‌توان از قطعه‌های فلسفی[4] (۱۸۲۶)، دربارهٔ راست، زیبا و خوب[5] (۱۸۳۷)، دورهٔ تاریخ فلسفهٔ جدید[6] (۵ جلد، ۱۸۴۱) و مطالعاتی دربارهٔ پاسکال[7] (۱۸۴۲) نام برد.

اعتقاد کوزن این بود که سدهٔ نوزدهم به التقاط نیاز دارد. در قلمرو سیاسی به التقاط محتاج است، به این معنی که حکومت سلطنتی، اشرافی و مردمی باید به منزلهٔ عناصر متشکل در قانون اساسی ایفای نقش کنند. در حوزهٔ فلسفی وقت آن رسیده است که برای در هم آمیختن عناصر ارزشمندی که در نظامهای مختلف موجود است، مشی منظّمی برای التقاط در پیش گرفته شود. خود انسان موجودی مرکّب است و همان طور که ترکیب هماهنگی از نیروها و فعالیتهای مختلف در انسان هدفی مطلوب است، به همین سان در فلسفه به ترکیبی از مفاهیم مختلف نیاز داریم که هر مفهوم مستعد تأکید بیش از اندازهٔ یکی از نظامهای فلسفی باشد.

به گفتهٔ کوزن، تأمّل در باب تاریخ فلسفه نشان می‌دهد که چهار نوع نظام اساسی هست که <عناصر بنیادی هر فلسفه‌ای است>.[8] اول حس‌گرایی است، فلسفه‌ای که <صرفاً متکی بر حواس است>.[9] بعد از آن ذهنی‌گرایی است که واقعیت را در قلمرو اندیشه می‌یابد. سوم فلسفهٔ عقل مشترک است. و در وهلهٔ چهارم عرفان است که از حواس روی می‌گرداند و به درون پناه می‌برد. هر یک از این نظامها یا انواع نظام بخشی از

1. Auguste Comte
2. sensualism
3. *Philosophie sensualiste au XVIIIe siècle*
4. *Fragments philosophique*
5. *Du vrai, du beau et du bien*
6. *Cors de L'histoire de la philosophie moderne*
7. *Études sur Pascal*
8. *Cours de philosophie. Histoire de la philosophie,* I, P. 141 (Brussels, 1840).
9. *Ibid.*, P. 118.

حقیقت را در بر دارد، اما هیچ کدام آنها کل حقیقت را در بر ندارد یا حقیقتی منحصر به فرد نیست. برای مثال، واضح است که فلسفهٔ احساس قدری از حقیقت را بیان می‌کند، چه حساسیّت جنبه‌ای واقعی از انسان است. با این همه این جنبه همهٔ حقیقت انسان هم نیست. بنابراین، با توجه به انواع اساسی نظام باید مراقب باشیم که <هیچ کدام را رد نکنیم و گمراه هیچ یک از آن‌ها نباشیم >.[1] باید عناصر حقیقی را در آمیخت. این عمل، دست زدن به التقاط است.

کوزن التقاط را به عنوان نقطهٔ اوج یک روند تاریخی معرفی می‌کند. <فلسفهٔ یک قرن از همهٔ عناصری که این قرن از آن تشکیل شده است، سرچشمه می‌گیرد >.[2] به عبارت دیگر، فلسفه محصول عوامل پیچیده‌ای است که تمدّنی را به وجود می‌آورد، ولی به مجرد آنکه به وجود آمد، زندگی خاص خودش را در پیش می‌گیرد و می‌تواند تأثیر بگذارد. به قول کوزن، در پایان قرون وسطی روحیهٔ تازه‌ای که به وجود آمد، نخست صورت حمله به قدرت قرون وسطایی حاکم، یعنی کلیسا، و بنابراین صورت انقلابی دینی به خود گرفت. انقلاب سیاسی در وهلهٔ دوم فرا رسید. <انقلاب انگلیسی رویداد بزرگ پایان سدهٔ هفدهم است. >[3] هر دو انقلاب روح آزادی را نشان دادند که بعداً در علم و فلسفهٔ سدهٔ هیجدهم جلوه کرد. روح اختیار و آزادی در واقع به افراط انقلاب فرانسه انجامید؛ اما بعداً تعبیر معتدلی در نظامی سیاسی، مرکب از عناصر حکومت پادشاهی، اشرافی و مردمی، یعنی در نظام مشروطهٔ سلطنتی، پیدا کرد. در نتیجه فلسفهٔ مورد نیاز سدهٔ نوزدهم التقاطی است که استقلال کلیسا را با طرد مادیگرایی و بی‌خدایی در می‌آمیزد. در واقع روحباوری التقاط‌گرایانه‌ای لازم است که فراتر از فلسفهٔ احساس سدهٔ هیجدهم باشد، اما به خدمت شریعت و قیمومیت کلیسایی باز نگردد.

برازندهٔ کوزن نبود که بگوید متوجه این نکته نیست که این نوع تعبیر تاریخ تکامل مستلزم فلسفه‌ای است، یعنی مستلزم اتخاذ قطعی نسبت به معیارهای صدق و کذب است. ممکن است در موقعیتی طوری صبحت کند که انگار ناظر بیطرفی است که از خارج دربارهٔ فلسفه داوری می‌کند؛ اما در عین حال بصراحت اذعان می‌کند که بدون

1. *Ibid*., P. 141.
2. *Ibid*., P. 8.
3. *Ibid*., P. 11

داشتن معیارهایی که حاصل تفکر فلسفی قبلی باشد، نمی‌توانیم در نظام‌های فلسفی حقیقت را از خطا جدا کنیم، و به همین دلیل است که التقاطگری <نظامی را فرض قرار می‌دهد، و از نظامی آغاز می‌کند >.[1]

مردود بودن احساس‌گرایی کوندیاک از نظر کوزن به هیچ‌وجه نه به طرد روش مشاهده و آزمایش در فلسفه، می‌انجامد و نه در واقع به طرد آغاز کردن با روانشناسی. به نظر او استفادهٔ کوندیاک از مشاهده ناقص بود. همان طور که لارومیگیر توجه کرده بود، مشاهده، پدیده‌هایی نظیر توجه فعّال را به ما می‌دهد که نمی‌توان آن را به تأثّرهایی که به‌طور انفعالی حاصل می‌شود تنزیل داد. و من دوبیران، از راه مشاهده، بر نقش فعّال نفس پرتو افکند. اگر کوندیاک وجود و اهمیت حساسیّت انسانی را بجا بیان داشته است، من‌دوبیران وجود و اهمیت ارادهٔ انسانی یعنی فعالیت ارادی را بحق بیان کرده است. کوزن تأکید می‌کند که با این همه مشاهده ما را از این پیشتر می‌برد. زیرا که قوّهٔ عقل را بر ما آشکار می‌سازد که نه قابل تنزیل به احساس است و نه قابل تحویل به اراده و ناظر به حقیقت ضروریِ اصول بنیادی مسلّم، نظیر اصل علیّت است که عقل مشترک بوضوح آنها را تشخیص می‌دهد. بنابراین روانشناسی، وجود سه قوهٔ ذهنی، یعنی حساسیّت، اراده و عقل را در انسان آشکار می‌کند. و مسائل فلسفی، متناظر با این سه قوه، در سه گروه که به ترتیب مربوط به زیبا، نیک و راست است جای می‌گیرد.

البته برای بسط و تفصیل دادن فلسفه‌ای دربارهٔ واقعیت ناگزیریم به فراسوی حوزهٔ روانشناسی محض وارد شویم. قوّهٔ عقل است که می‌تواند ما را به انجام چنین کاری توانا کند. چراکه با کمک اصول جوهر و علیّت ما را توانا می‌سازد پدیده‌های درونیِ کوشش ارادی را به نفس یا خود، و تأثراتی را که به نحو انفعالی حاصل می‌شود به عالمی خارجی یا طبیعت ارجاع دهیم. همان طور که فیشته عقیده داشت، این دو واقعیت، یعنی خود و جز خود، یکدیگر را محدود می‌کنند و نمی‌توانند واقعیت نهایی را به وجود آورند. هر دو را باید به عمل خلّاق خدا نسبت داد. بنابراین، عقل است که ما را توانا می‌سازد تا از عالم ذهنی بیرون بیاییم و هستی‌شناسی به وجود آوریم که نفس و جز نفس در آن به عنوان وابسته به فعل علّی خدا قلمداد شود.

---

1. *Fragments philosophiques* (1838 edition), I, P. 41.

سنّت‌گرایان بر ناتوانی عقل انسان در حوزه‌های مابعدالطبیعی و دینی وقتی که مستقل از وحی عمل می‌کند تأکید می‌ورزیدند. کلیسای کاتولیک سرانجام در برابر این نگرش موضع گرفت؛ و از این رو شاید به نظر رسید که این نگرش ارمغان مابعدالطبیعهٔ کوزن بوده است. اما هدفی که کوزن دنبال می‌کرد، راه وسطی بین آیین کاتولیک از یک‌سو و الحاد و لاادریگری سدهٔ هیجدهم از سوی دیگر بود. بنابراین، قابل فهم است که این دیدگاه در نظر کسانی که معتقد بودند آغوش کلیسا تنها نعم‌البدل ماندگار و مناسب بی‌ایمانی بود، به طور کلّی قابل قبول نبود. بعلاوه، به اعتبار اینکه کوزن عالم را به عنوان تحقّق ضروری حیات الاهی معرفی کرد، به داشتن مذهب همه خدایی متّهم شد. مقصود اینکه او تجلی خدا را در عالم مادّی و در حوزهٔ نفوسِ متناهی بالضروره می‌دانست. به عقیدهٔ او، عالم همان قدر برای خدا لازم است که خدا برای عالم لازم است؛ و او خدا را به عنوان بازگشت به وی در شعور انسانی تعریف می‌کرد.[1] کوزن منکر بود که این گونه سخن گفتن به مذهب همه خدایی بینجامد؛ اما منتقدانی که در نهاد فلسفه گرایشهای غیردینی می‌دیدند، به انکار کوزن وقعی نمی‌گذاشتند. تردیدی نیست که او فیلسوفان را اندرز می‌داد که از بحث کردن دربارهٔ دین بپرهیزند و مراد او از دین در درجهٔ اول آیین کاتولیک بود. اما یقین است که او دربارهٔ خدا بحث کرده؛ و نوع سخن او در نظر منتقدان دینی‌اش از آنچه آنها دین حقیقی می‌دانستند متفاوت می‌نمود و مؤید بدگمانی آن‌ها به فلسفه بود.

کوزن به عنوان نمایندهٔ راه وسط، نمایندهٔ مشی سازش، طبیعتاً از دو سو با انتقاد روبه‌رو بود. مابعدالطبیعهٔ او را نه مادیگرایان و ملحدان قبول داشتند نه سنّت‌گرایان. نظریه‌های سیاسیش نه جمهوریخواهان و صاحبان افکار سوسیالیستی را خوش می‌آمد، نه سلطنت‌طلبان قدرتگرا را. منتقدان آکادمیک‌تر او ایراد کرده‌اند که گذار او از روانشناسی به هستی‌شناسی قابل توجیه نیست. خاصه اینکه کوزن تبیین روشنی به دست نمی‌دهد که اصول معتبر کلّی و ضروری قادر به بنیان نهادن یک هستی‌شناسی و یک علم مابعدالطبیعه چگونه می‌تواند از بررسی داده‌های شعور اخذ شود. او می‌گوید

---

۱. افکار کوزن دربارهٔ این موضوع تأثیر ذهنی‌گرایی مابعدالطبیعی آلمانی را بوضوح نشان می‌دهد. البته عادت کلیش این بود که تأثیر افکار خارجی را در تفکرش ناچیز نشان دهد، حتی تا آنجا پیش رفت که التقاط‌گری را به عنوان سهم خاص فرانسوی در تفکر فلسفی معرفی کرد.

<همان طور که روش فلسفه است، نظام او نیز همان طور خواهد بود >و <انتخاب کردن یک روش، سرنوشت یک فلسفه را تعیین می‌کند. >[1] آن دسته از منتقدانی که التقاط کوزن را بدون انسجام می‌یابند، سوای اینکه جای روشی را که بروشنی تعریف شده باشد بوضوح خالی می‌بینند، شاید مایل باشند با این نکته موافقت کنند.

با وجود آنکه تفکر کوزن با بسیاری از نقادیهای موافق یا حتی انتقادهای مخالف تند روبه‌رو بوده است، در تکامل فلسفهٔ دانشگاهی در فرانسه، شاید به طور اخص در زمینهٔ تاریخ فلسفه، سهم قابل توجّهی داشته است. این نظرش که در همهٔ نظامها حقیقت وجود دارد، طبعاً بررسی آنها را تشویق کرد. کوزن با آثار تاریخیش سرمشقی به جا گذاشت. بسهولت می‌توان او را از اینکه برای سلطنت لویی فیلیپ تبیین نظری پرداخته است مبّرا دانست. واقعیتی که نمی‌توان انکار کرد این است که او اثری از خود در فلسفهٔ دانشگاهی فرانسه بر جای نهاد.

۴. ژوفروا

تئودور سیمون ژوفروا[2] (۱۷۹۶ ـ ۱۸۴۲) از جملهٔ شاگردان کوزن بود. در ۱۸۱۴ به دانشسرای عالی راه یافت و پس از تحصیلاتش در آنجا استادیار شد، تا اینکه در ۱۸۳۳ به عنوان استاد فلسفهٔ باستان در کولژ دوفرانس منصوب شد.[3] از ۱۸۳۳ نمایندگی مجلس را نیز داشت. آثارش مشتمل بر دو مجموعهٔ رسالات فلسفی است (مجموعه‌های فلسفی[4]، ۱۸۳۳ و مجموعه‌های جدید فلسفی[5]، ۱۸۴۲) و دو دوره، یکی با عنوان دربارهٔ حقوق طبیعی[6] (۲ ج، ۱۸۳۴ ـ ۱۸۴۲) و دیگری با عنوان دربارهٔ زیبایی‌شناسی[7] (۱۸۴۳). دورهٔ دوم که پس از مرگ وی انتشار یافت، شامل تقریرات درسی اوست که مستمعی یادداشت کرده است.

ژوفروا نسبت به فلسفه، یا به هر تقدیر به نظامهای فلسفی، شکاکیّت بارزی نشان

1. *Elements of Psychology,* translated by C. S. Henry, P. 28 (London, 1851).
2. Théodore Simon Jouffroy
۳. قبل از اینکه ژوفروا صاحب این کرسی شود، هم در سوربون درس گفته بود و هم در دانشسرای عالی.
4. *Mélanges philosophiques*
5. *Nouveaux mélanges philosophiques*
6. *Cours de droit naturel*
7. *Cours d'esthétique*

می‌دهد. در ۱۸۱۳ دانست که اعتقادات مسیحی‌اش را از دست داده است. مقصود اینکه به این نتیجه رسید که پاسخهایی که شریعت مسیحی دربارهٔ زندگی و سرنوشت انسان به پرسشها داده، از نظر او دیگر اعتباری ندارد. به نظر او فلسفه جای شریعت مسیحی را خواهد گرفت یا ممکن است بگیرد و مسائلی را حل کند که اظهارات موثق دین دیگر نمی‌تواند به آنها پاسخ گوید، دینی که ادعا می‌کند حامل وحی الاهی است.[1] ژوفروا در این موضوع از کوزن، با هر اندیشه‌ای که می‌داشته، صریح‌اللهجه‌تر بود. کوزن به زندگی مسالمت‌آمیز فلسفه و دین بیشتر گرایش داشت تا جایگزین ساختن دومی با اوّلی.[2] با این وصف ژوفروا بر این عقیده باقی ماند که در واقع هر کس تعهّدی دارد، در زندگی وظیفه‌ای دارد، و عقیده نداشت که کسی بتواند با یقین بداند تعهّدش چیست، و فلسفه هم به این ترتیبی که هست نمی‌تواند به مسائلی از این دست پاسخهای قطعی بدهد. به عقیدهٔ او نظام‌های فلسفی، دیدگاهها، اندیشه‌ها، اوضاع و احوال تاریخی و اجتماعی و نیازهای عصر آنها را منعکس کرده است. به عبارت دیگر، نظامهای فلسفی بیان‌کنندهٔ حقیقت نسبی است نه مطلق. اینها مانند دین می‌تواند ارزش عملی داشته باشد؛ اما نظام قطعی فلسفی آرمانی است دوردست، نه موجود.

ژوفروا با در نظر داشتن نظام‌های فلسفی، این شکاکیّت جانبدارانه را با اعتقاد به اصول عقل مشترک که مقدّم بر فلسفهٔ صریح است و بیان‌کنندهٔ عقل جمعی نوع بشر است در هم آمیخت. روایه ـ کولار و کوزن علاقه و فلسفهٔ اسکاتلندی عقل مشترک را در او برانگیختند، علاقه‌ای که ثمرش ترجمهٔ کتاب رئوس فلسفهٔ اخلاقی[3] نوشتهٔ داگلد استوارت[4] و آثار رید به فرانسه توسط او بود. ژوفروا با تأمل در فلسفهٔ اسکاتلندی به این نتیجه رسید که عقل مشترک اصولی دارد که از مرتبه‌ای از حقیقت و یقین، که تک‌تک

---

۱. ژوفروا در ۱۸۲۵ دربارهٔ هدف شریعت و در نهایت جایگزین شدن آنها با فلسفه مقاله‌ای منتشر کرد.

۲. کوزن به سان نوعی دیکتاتور فلسفی، سخنگوی رسمی فلسفه در فرانسه، نگران مخالفت گروه‌های بالقوّه متخاصم نبود، بلکه به هماهنگ کردن دیدگاه‌های مختلف راغب بود. همان طور که یادآور شدیم، مشی سازش او خصوصاً موفق نبود. البته نکته این است که موقعیت او مشوّق اتّخاذ مشیی بود که کسی چون ژوفروا، که جاه‌طلبیهای کوزن را نداشت، به تعقیب کردن آن مشی کمتر علاقه داشت.

3. *Outlines of Moral Philosophy*

۴. دربارهٔ داگلد استوارت (Dugald Stewart) ← ترجمهٔ جلد پنجم همین تاریخ فلسفه، صص ۳۹۰ ـ ۳۹۷.

نظریه‌های فلسفی از آن بهره‌مند نیستند، برخوردار است.[۱] اگر فلسفه‌ها حال و هوای عصر خود را بیان می‌کنند، مطمئناً این نظریه‌ها نمی‌تواند فقط محصول افراد باشد. اما اصول عقل مشترک چیزی باثبات‌تر را بیان می‌کند، یعنی عقل جمعی بشریت یا نوع انسان را که می‌توان در برابر یکجانبه بودن نظام فلسفی بدان توسّل جست. برای مثال، ممکن است فیلسوفی نظامی مادیگرایانه بپردازد، حال آنکه فیلسوفی دیگر روح را تنها واقعیت بداند. ولی عقل مشترک به وجود ماده و روح هر دو قایل است. پس، از قرار معلوم هر فلسفهٔ کافی یا فلسفه‌ای که به طور کلی صادق باشد، در اصل بیشتر توضیح عقل مشترک و عقل بشریت تواند بود تا تشریح اندیشه‌ها، دیدگاهها، اوضاع و احوال و نیازهای جامعه‌ای خاص.

البته بر هر نوع تقسیم قاطعی بین آراء و نظریه‌های فردی از یک سو و عقل جمعی بشریت از سوی دیگر، ایرادهای نسبتاً روشنی وارد است. برای مثال، گفته می‌شود که عقل مشترک در گزاره‌های حقیقی بدیهی که در اساس منطق و اخلاق است خودنمایی می‌کند. اما ذهنهای فردی صحّت این اصول را در می‌یابد. و ژوفروا در تفکرات روانشناختی‌اش که به تواناییهای ذهنی انسان، تکامل و همکاریشان می‌پردازد، مطمئناً عقل را به نحوی ترسیم می‌کند که استعداد ادراک حقیقت را دارد. شاید بتوان با نشان دادن انسان کاملاً تکامل یافته به عنوان موجودی که از ذهن مشترک یا خرد بهره‌مند است، بر تنش بین فردگرایی، و آن چیزی که، به سبب نبودن کلمه‌ای بهتر، شاید بتوانیم آن را جمع‌گرایی بنامیم تا اندازه‌ای غلبه کرد. اما در تفکر ژوفروا تنش باقی است. برای مثال، از نظر او دربارهٔ عقل مشترک، بدین سان که همبستگی انسان را بیان می‌کند، همان طور که تاریخنگاران یادآور شده‌اند، ممکن بود انتظار داشت که در اندیشه‌های سیاسی او به سمت سوسیالیسم تأثیر بگذارد، حال آنکه در حقیقت همواره از جامعه به عنوان مجموعه‌ای از افراد یاد می‌کرد. با این وصف، شاید ژوفروا می‌خواست متذکر این مطلب باشد که اتحاد جمع و و فردْ آرمانی است که بشر به سوی آن حرکت می‌کند. به هر تقدیر در باب فلسفه معتقد بود که روزی بر جدایی بین نظامهای یکجانبه و عقل مشترک غلبه خواهد شد. و ظاهراً در عین حال می‌پنداشت که ملی‌گرایی در جریان سپردن جای خود

۱. برای این موضوع ← رسالهٔ ژوفروا دربارهٔ فلسفه و حسّ مشترک در: *Mélamges Philosophiques*.

به انترناسیونالیسم به منزلهٔ مظهری از برادری انسانی است.

دیدیم که کوزن سعی داشت هستی‌شناسی را بر روانشناسی بنا نهد. ژوفروا در این باب از او پیروی نکرد. تأکید نمود که باید روانشناسی مستقل از مابعدالطبیعه باشد و با همان استقلال علمی که در فیزیکدان می‌بینیم بررسی شود. در عین حال بر تفاوت بین روانشناسی و علم طبیعی تأکید ورزید.[1] وقتی که فیزیکدان سلسله‌ای یا مجموعه‌ای از پدیده‌ها را مشاهده می‌کند، در همان زمان علت یا علتهای آنها را نمی‌بیند. پژوهش بیشتری لازم است. البته در مشاهده یا ادراک درونی، علت، یعنی نفس، یک داده است. شاید این نکته به منزلهٔ انحراف به جانب مابعدالطبیعه به نظر برسد؛ اما ظاهراً ژوفروا، در حالتی که یادآور من دوبیران است، بیشتر به نفسی اشاره می‌کند که در شعور یا ادراک بر خود وقوف دارد تا به نفسی جوهری.

ژوفروا در خطابه‌هایش دربارهٔ حقوق طبیعی، توجه خود را خیلی بیشتر به مضامین اخلاقی معطوف داشت. نیک و بد به یک معنی نسبی است. زیرا هر کسی تعهد خاص خودش را در زندگی دارد، وظیفهٔ زندگیش را؛ و اعمال خوب آنهایی است که به اجرای این تعهد کمک کند، اما اعمال بد آنهایی است که با اجرای آن تعهّد سازگار نباشد. بنابراین می‌توانیم بگوییم که نیک و بد با توجه به تحقّق خود فرد نسبی است. اما همهٔ آنچه می‌توان گفت این نیست. زیربنای همهٔ آیینهای اخلاقی و نظامهای حقوقی، اصولی بنیادی است که متعلق به عقل مشترک است. از این گذشته، ظاهراً ژوفروا همهٔ تعهدات فردی را به منزلهٔ مشارکت در توسعهٔ نظام اخلاقی عمومی می‌داند. و اگر آرمان اخلاقی یگانه‌ای نتواند در این زندگی به طور کامل تحقق پیدا کند، شاید موردی باشد که در زندگی دیگر تحقق خواهد یافت.

---

۱. ← رسالهٔ ژوفروا دربارهٔ صحت تفاوت بین روانشناسی و تن‌کارشناسی (فیزیولوژی) در: *Nouveaux mélanges Philosophiques*

فصل چهارم

فلسفهٔ اجتماعی در فرانسه

۱. اشارات کلّی

دیدیم که سنّت‌گرایان به آن چیزی توجه داشتند که در انقلاب و پیامد انقلاب به منزلهٔ گسستی می‌دانستند که در سامان اجتماعی روی داده بود و خود انقلاب تا اندازهٔ زیادی به تفکر و تأثیر فیلسوفان سدهٔ هیجدهم نسبت داده می‌شد. سنت‌گرایان را تا به این حد واپس‌گرا نشان دادن که گفته شود خواستار بازگشت رژیم پیش از انقلاب، همراه با همهٔ مظالمی که تغییر را اجتناب‌ناپذیر کرد، بوده‌اند، بی‌انصافی در حق آنهاست. اما مطمئناً اعتقاد داشتند که بازسازی اجتماعی بر بنیادی استوار، به بیان تازه‌ای از اصول سنتی دین و مبانی حکومت پادشاهی نیازمند است. آنها در این معنا گذشته‌نگر بودند، کما اینکه نویسنده‌ای چون دومستر، همان طور که یادآور شدیم، به طرفداری از حکومت جهانی پاپ قویاً معتقد بود و علاقه‌ای به سنت گالیکانیسم نداشت.

آرمان‌شناسان که از نظر ناپلئون، <فیلسوفان مابعدالطبیعی> مضر برای اخلاق بودند تمایل زیادی به اظهارنظرهای سیاسی نداشتند. اما روشهایشان در حوزهٔ اجتماعی القائادی در بر داشت. برای مثال، بر تحلیل دقیق پدیده‌های تجربی و آموزش از راه بحث

تأکید داشتند. بدون شک امپراتور خیال می‌کرد که آرمان‌شناسان به امور جزئی و بیهوده یا تحقیقات بیفایده اشتغال دارند؛ اما واقعیت امر این است که با فکر قالبی بار آوردن جوانان و با نظام آموزشی که ناپلئون در نظر داشت و نیز با عمل او در تجدید مذهب کاتولیک در فرانسه مخالف بودند.

التقاطگران با پادشاهی مشروطه و سیاست آشتی که برای بورژوازی پذیرفتنی باشد موافق بودند. خود آنها در زندگی سیاسی فعّال بودند؛ و در حق آنها می‌توان گفت که نمایندهٔ طبقه‌ای بوده‌اند که در جریان انقلاب به مقام و منزلت رسید و اشتیاقی به تجربه‌های جدّی‌تر نداشت، چه پیروزیهای امپریالیستی، چه برنامه‌های تغییر سوسیالیستی.

بنابراین، فقط انتظار می‌رود که باید متفکران دیگری بوده باشند که معتقد بوده‌اند انقلاب باید بیشتر ادامه بیابد، در واقع نه به معنای تجدید خونریزی بلکه در این معنا که آرمان‌های انقلاب در اصلاح ساخت جامعه نیاز به تحقّق دارد. آزادی می‌توانست با انقلاب تحقّق بیابد؛ اما تحقّق برابری و برادری به هیچ نحو بوضوح آن نبود. اینها که می‌خواستند اصلاحگر اجتماعی باشند، اینها که معتقد بودند عمل انقلاب به گسترش نیاز دارد، آرمانگرا[1] بودند و مخصوصاً مارکس و پیروانش طرحهای مثبت آنها را معمولاً آرمانی توصیف کرده‌اند. به هر تقدیر در واقع این توصیف در برخی موارد مبنای روشنی ندارد. اگر سنت‌گرایان رؤیاهای خودشان را داشتند، مخالفان خودشان را نیز داشتند. پذیرفتن این واقعیت مسجّل به هیچ‌وجه به این نتیجه منتهی نمی‌شود که چون مارکسیسم با سوسیالیسم آرمانی مخالفت کرد علمی است.[2] در هر حال یک اختلاف بارز، موجبات پنهان ماندن این واقعیت را فراهم می‌آورد که اندیشه‌های اصلاحگران اجتماعی فرانسوی در نیمهٔ اول سدهٔ نوزدهم به توسعهٔ نظریهٔ سیاسی در راههای سوسیالیستی کمک کرده است.

---

۱. Idealist؛ البته اشاره به ایدئالیسم [ذهنی‌گرایی] در معنای فنی فلسفی نیست.

۲. به هر تقدیر قابل بحث است که بتوان بین سوسیالیسم عملی و سوسیالیسم نظری تمایز فایده‌بخش‌تری گذاشت. سوسیالیسم عملی که دست‌کم به طور ضمنی از آرمان‌های اجتماعی ـ اخلاقی الهام گرفته تا اندازه‌ای از جزمیّت ایدئولوژیکی آزاد است. در سوسیالیسم نظری، ممکن است منافع حاضر و فعلی افراد و گروه‌ها به نام جامعهٔ آینده بکلی فدا شود؛ جامعه‌ای که ظهور آن یا نتیجهٔ اجتناب‌ناپذیر سیر تاریخی است یا به منزلهٔ جامعهٔ آرمانی برتری است که برای رسیدن به آن شرایطی لازم است که آن شرایط باید بر اصلاح مظالم و مفاسد کنونی مقدم باشد.

۲. آرمان‌گرایی فوریه

باید پذیرفت که نظر کارل مارکس دربارهٔ فرانسوا ماری شارل فوریه[1] (۱۷۷۲ ـ ۱۸۳۷) به‌عنوان سوسیالیست آرمانگرای خوش‌نیّت و اسطوره‌آفرین نابجا نبود. زیرا هرچند مطمئناً فوریه چندگاهی به مسئله‌ای واقعی توجه کرد، ولی راه حلش شامل عناصری بود که گاه مرز آن به خیالپردازی می‌رسید. نظریاتش غالباً نامتعارف بود و بعضی از پیشگوییهایش، مانند پیشگویی دربارهٔ اعمالی که حیوانات می‌توانند یا می‌خواهند انجام دهند، کاملاً از نوع علوم تخیّلی بود. اما مرد مهربانی بود و الهامبخش او آرزویی واقعی برای تجدید بنای جامعه بود.

فوریه اهل بزانسون[2] بود. در همان جا تحصیلات مدرسیش را نزد یسوعیون پایان برد. بازرگان‌زاده‌ای بود که معاش خود را از راه تجارت تأمین می‌کرد. جدا از این شغل، وقت خود را صرف ترویج نظریاتش دربارهٔ جامعهٔ انسانی می‌کرد. آثارش شامل نظریهٔ چهار جنبش و سرنوشتهای عمومی[3] (۱۸۰۸)، نظریهٔ وحدتِ جهانی[4] (۱۸۲۲) و اثری با عنوان دنیای جدید صنعتی و اجتماعی[5] (۱۸۲۹). از تحصیلات دبیرستانی او در بزانسون گذشته، مرد خودآموخته‌ای بود که هوشی سرشار، تخیّلی زنده و اطلاعات مختصری دربارهٔ موضوعهای مختلف داشت.

فوریه منتقد سرسخت و صریح جامعهٔ مستقر بود، جامعه‌ای که او می‌شناخت. به سخن دقیقتر، او به پیرویِ از روسو، تمدن را مقصّر همهٔ بدبختیهای بشریت می‌دانست. به قول فوریه، در جامعهٔ متمدن همه جا می‌توان خودخواهی و نمایش منفعت شخصی را به عنوان خدمت به انسانیّت دید. برای مثال، پزشکان می‌کوشند بیماریها را در میان همشهریان خود شایع کنند، و روحانیون برای چنگ انداختن بر اموال کلان به قصد اجرای مراسم تشییع، مرگ هم‌ولایتیهای ثروتمندتر خود را آرزو دارند.[6] بعلاوه، جامعهٔ

---

1. François Marie Charles Fourier
2. Beasançon
3. *Théorie des quartres mouvements et des destinées générales*
4. *Théorie de L'unité universelle*
5. *Le nouveau monde industriel et sociétaire*

۶. فوریه از انگیزه‌ها و دیدگاه‌های گروه‌ها و طبقات، بوضوح تصویرهایی یک‌جانبه یا کاریکاتورهای آنها را به دست می‌دهد. با این حال سوای کاریکاتور، در رسیدگی به چیزی که به اعتقاد او فریب و نیرنگ است و رسیدن به استنتاجاتی از رفتار به انگیزه‌های چیزی که ممکن است عاملان آنها وقوف آگاهانه نداشته باشند، یقیناً

←

متمدن گرفتار دسته‌های انگلها شده است. برای مثال، زنان و کودکان انگلهای خانگی‌اند، اما سربازان و تاجران انگلهای اجتماعی‌اند. پیداست که غرابت اندیشهٔ فوریه بدان جا نمی‌کشد که پیشنهاد کند باید زنان و کودکان کنار گذاشته شوند. چیزی که مقصود اوست این است که در جامعهٔ متمدن، زنان و کودکان زندگیهای غیرتولیدی دارند. به اعتقاد او، باید زنان از شرکت در کار تولیدی رها و آزاد شوند، اما عجیب است که پیشنهاد می‌کند خوب است کودکانی که دوست دارند در آب‌روها بازی کنند، به نظافت خیابانها گمارده شوند. موضوع این است که فقط بخش نسبتاً کوچکی از جمعیت به کار تولیدی اشتغال دارد. کار ارتشها تخریب است نه تولید؛ و ارتشها در دورهٔ صلح انگلهای جامعه‌اند. در مورد بازرگانان و تاجران باید گفت که <بازرگانی دشمن طبیعی تولیدکننده است.>[1] البته به هیچ‌وجه این نتیجه گرفته نمی‌شود که تولیدکنندگان از خودخواهی حاکم خشنود یا آزادند. شرایط زندگی آنها معمولاً رقت‌انگیز است و <هر کارگری به سائقهٔ نفع شخصی با انبوه مردم در جنگ است و نسبت به آنها احساس کینه می‌کند>[2]. بالاخره جامعهٔ متمدن گرفتار خودخواهی، اختلاف و تشتّت است.

منشأ مفاسد جامعهٔ متمدن چیست؟ به گفتهٔ فوریه سرکوب شدن عواطف است که تمدّن مسؤول آن است. جهان را خدای خوبی آفریده که در انسان عاطفه‌هایی نهاده که بنابراین باید فی‌نفسه خوب باشد. از میان سیزده عاطفه‌ای که خدا در بشر نهاده، فوریه برای مثال حواس پنجگانه، عواطف اجتماعی نظیر عشق و عاطفهٔ خانوادگی، عاطفه‌های توزیعی مانند عشق به تنوع که به دلایل مختلف وجود دارد (میل <لذّت جویانه>) و عشق به هماهنگی که برتر از بقیه است و سایر عواطف را متّحد یا ترکیب می‌کند، نام می‌برد.[3] تمدن این عواطف را طوری سرکوب کرده است که تأمین هماهنگی ناممکن است.

سریع‌الذهن است. به عبارت دیگر، اگر چه تصویر او از جامعه بدون شکّ یک‌جانبه است، نوعی نگرش روانشناختی را نشان می‌دهد. برای مثال، دربارهٔ سیاستمداران که ادعا می‌شود فقط به رفاه جامعه نظر دارند غالباً افکار شکّاکانه‌ای به اذهان راه یافته که هیچگاه دربارهٔ فوریه شنیده نشده است.

1. *Four Movements*, P. 332; *Universal Unity*, II, P. 217.

2. *Four Movements*, P. 29.

۳. هیچ نیازی به گفتن نیست که مراد فوریه از عاطفه چیزی افراطی یا آشفته، مثل اینکه می‌گوییم [فلانی عاطفی است از کوره در می‌رود یا فلانی کنترل عواطفش را ندارد] نیست.

بنابراین چیزی که لازم است تجدید سازمان جامعه است که آزادی عواطف و در نتیجه هم تکامل افراد و هم رسیدن به توافق یا هماهنگی بین آنها را تأمین خواهد کرد.

سازمان اجتماعی که فوریه امیدش را به آن بست همان چیزی است که به آن <فالانژ>[1] نام داده است، یعنی گروهی از مردان، زنان و کودکان که از هزار و پانصد تا دوهزار تن از مردم تشکیل می‌شود.[2] اعضای فالانژ افرادی با خلق و خوها، تواناییها و ذائقه‌های مختلف توانند بود. اینها می‌توانند بر اساس شغل یا نوع کار دسته‌بندی شوند؛ اما نباید به هیچ یک از اعضا کاری سپرد که او مناسب آن کار نباشد یا ممکن است آن را ناخوشایند بیابد. اگر سلیقهٔ او تغییر کرد یا نیاز به کار دیگری را احساس کرد، می‌تواند میل <لذّت‌جویانه> را ارضا کند.[3] بنابراین هر عضو فالانژ برای پرورش استعدادها و عواطفش به سرحد کمال، فرصت کامل خواهد داشت؛ و اهمیت کار خاص خود را در برنامهٔ کلی درک خواهد کرد. بین گروههای کوچک می‌تواند رقابت باشد، اما هماهنگی حکمفرما خواهد بود. در واقع اگر فقط یک فالانژ با موفقیت استقرار یابد، هماهنگی آشکار، سعادت و خوشبختی اعضای آن لامحاله محرّک تقلید خواهد بود. گرچه باید برای انجام گرفتن وظایف موقّت خاص و در فالانژهای مختلف گروههایی را در نظر گرفت، مناسبات میان فالانژهای مختلف آزاد تواند بود. البته هیچ نوع جنگی در کار نخواهد بود و به جای جنگ مبارزه‌ها یا رقابتهایی برای تغذیهٔ بهتر خواهد بود.[4]

بعضی از اندیشه‌های فوریه به عنوان اندیشه‌های عجیب یا غریب برای بیشتر خوانندگان تکان‌دهنده است. فی‌المثل فوریه معتقد بود که احیای اجتماعی انسان نه تنها در عالم حیوانی، بلکه حتی در اجرام فلکی تأثیرهای قابل توجهی خواهد داشت. اما غرابت بعضی از اندیشه‌هایش در این واقعیت تغییری نمی‌دهد که او به مسئله‌ای واقعی، که امروز هم به قدر کافی حادّ است، یعنی انسانی کردن جامعهٔ صنعتی و کار و غلبه کردن بر آن چیزی که از خودبیگانگی نام گرفته است توجّه داشت. پیداست که راه‌حلّ او

1. Phalanx

۲. به قول فوریه، رقم مطلوب ۱۶۲۰ تواند بود، چون که این رقم همهٔ ترکیبات سیزده عاطفهٔ اصلی را تسهیل می‌تواند کرد.

۳. در فالانژ، خانواده حفظ خواهد شد. اما رهایی از میل <لذّت‌جویانه> به معنای الغای محرمات مربوط به وفاداری زناشویی خواهد بود.

۴. فوریه بر <علاقه‌مندی به خوش‌خوراکی> تأکید داشت.

کاستیهای آرمان‌پردازی را دارد، مانند این تصوّر که سازمان اجتماعی فقط یک صورت مطلوب دارد. در عین حال راه‌حلّ او نکته‌های خودش را داشت. تا اندازه‌ای راه‌حلّی سوسیالیستی بود؛ اما فوریه لغو مالکیّت خصوصی را در نظر نداشت. به اعتقاد او مالکیّت خصوصی برای تکامل شخصیّت انسان لازم است. چیزی که او پیشنهاد می‌کرد جامعهٔ تعاونی تجربی با وجود سهامداران بود. سهام به نسبتی که ذکر شده، به کار، سرمایه و استعداد تخصیص می‌یابد و بیشترین سود نصیب کسانی می‌شود که حداقل سهم را داشته‌اند.

خود فوریه هیچ‌گاه توفیق نیافت طرحش را عملی کند. اما پس از مرگش یکی از هواداران او به نام گودن[1] <فالانژنشینی> در فرانسه تأسیس کرد، اما هوادار دیگری به نام ویکتور کونسیدران[2] در تکزاس بر اساس اصول فکری فوریه دست به تجربه زد. آرای فوریه از جنبه‌های عجیب‌تری که داشت پیراسته شد و در فرانسه و امریکا عده‌ای طرفدار یافت؛ اما تأثیر آنها به طرز محسوسی محدود و گذرا بود. او خود را به منزلهٔ نیوتون تفکر اجتماعی، کاشف قوانین تکامل اجتماعی و خصوصاً کاشف انتقال از <تمدن> به جامعه‌ای هماهنگ و کامل می‌پنداشت که طرح الاهی را به تحقّق می‌رساند. برآورد او از خودش پذیرفته نشده است. امّا در عین آنکه می‌دانیم اندیشه‌های او را باید تا اندازهٔ زیادی از لحاظ تاریخی غریب به شمار آورد، به هیچ‌وجه از فراست عاری نبود. بدیهی است مسائلی از قبیل چگونگی سازمان دادن ساختهای اجتماعی و صنعتی در خدمت انسان و چگونگی هماهنگ کردن نیازهای فردی و اجتماعی هنوز هم مسائل ماست.

۳. سن سیمون و تکامل جامعه

کلود ـ هانری دو روورروا، کنت دوسن سیمون[3] (۱۷۶۰ـ۱۸۲۵) پیشگام مؤثرتر سوسیالیسم بود. او که فرزند خانواده‌ای اشرافی، اما نه ثروتمند، بود نزد معلمان خصوصی، که یکی از آنها دالامبر[4] عالم و فیلسوف بود، تحصیل کرد. بدون شک دالامبر

---

1. Godin
2. Victor Considérant
3. Claude-Henri de Rouvroy, Comte de Saint-Simon
۴. برای اطلاع دربارهٔ دالامبر (d'Alamber) ← ترجمهٔ جلد ششم تاریخ فلسفه، صص ۵۳ـ ۶۱.

بود که اعتقاد به علم را به عنوان سرچشمهٔ روشنگری در ذهن سن سیمون برانگیخت. سن سیمون هفده ساله بود که افسر ارتش شد و در جنگ استقلال امریکا شرکت کرد. انقلاب فرانسه که آغاز شد تا اندازه‌ای از آن پشتیبانی کرد، هرچند که به نظر می‌رسد همکاریش با انقلاب، عمدتاً عبارت از خریدن املاک مصادره شده به قیمت ارزان بوده است. در ۱۷۹۳ با نامی که برای حرفهٔ سودآورش بر خود نهاده بود دستگیر شد، امّا بعداً آزاد گردید. در دورهٔ دیرکتوار از لحاظ سیاسی فعّال بود، اما سرانجام وقت خود را یکسره صرف تکمیل و بردن اندیشه‌های اجتماعی‌اش بین مردم کرد و گاهی در موقعیت بسیار سختی قرار گرفت.[1] کتاب مقدمه بر آثار علمی سدهٔ نوزدهم[2] را در ۱۸۰۷ ـ ۱۸۰۸، و رساله دربارهٔ علم انسان[3] و اثری در زمینهٔ گرانش عمومی[4] را در ۱۸۱۳ انتشار داد. از ۱۸۱۴ تا ۱۸۱۷ با همکاری اوگوستن تیّری[5] فعالیت کرد و کتابی که عنوان آن تجدید سازمان جامعهٔ اروپایی[6] بود با نام آن دو در ۱۸۱۴ انتشار یافت. اوگوست کنت از ۱۸۱۸ منشی و همکار او بود، تا اینکه در ۱۸۲۴، یک سال پیش از مرگ سن سیمون، آن دو با هم دعوا کردند. اوگوست کنت به سن سیمون بسیار مدیون بود و می‌توانست به مناسبتی از این دین حق‌گزاری کند، اما به طور کلی ترجیح می‌داد نکند.

سن سیمون فلسفهٔ سدهٔ هجدهم را به عنوان فلسفه‌ای انتقادی و انقلابی توصیف کرد، حال آنکه بر آن بود که فلسفهٔ سدهٔ نوزدهم باید خلّاق و تشکیلاتی باشد. <فلاسفهٔ سدهٔ هجدهم برای واژگون کردن نظام مذهبی و فئودالی، دایرةالمعارفی تدوین کردند. فیلسوفان سدهٔ نوزدهم هم باید برای به وجود آوردن نظام صنعتی و علمی دایرةالمعارفی تدوین کنند.>[7] به عبارت دیگر، متفکران سدهٔ هجدهم رژیم قدیم و معتقداتی را که آن رژیم بر اساس آنها استوار بود مورد انتقادی ویرانگر قرار دادند. به عقیدهٔ سن سیمون اگر آخرین شاهان فرانسه، به جای اتّحاد با اشراف، حسن تشخیص می‌داشتند و با طبقهٔ صنعتی در حال ظهور متّحد می‌شدند، انتقال به نظام جدید

---

۱. در ۱۸۲۳ سعی کرد خودکشی کند.

2. *Introduction aux travaux scientifiques de XIXe siècle*

3. *Mémoire sur la science de L'homme*

4. *Travail sur La gravitation*

5. *Augustin Thierry*

6. *Réorganisation de la société européenne*

7. *Oeuvres complètes de Saint-Simon et Enfantin* (Paris, 1865-76), X, PP. 104-5.

می‌توانست صلح‌آمیز باشد. اما رژیم قدیم در واقع با انقلاب قهرآمیز ریشه‌کن شد. با این‌حال نظام سیاسی نمی‌تواند به کلّی نابود شود، مگر آنکه نظام تازه‌ای که بتواند جای آن را بگیرد، به اصطلاح پشت صحنه منتظر باشد. در انقلاب فرانسه نظام تازه‌ای که می‌خواست جای نظام قدیم را بگیرد آماده نبود. بنابراین تعجب نکنیم که چرا نظام پادشاهی پس از مدتی بازگشت. با این حال سدهٔ نوزدهم می‌خواست عصر ساختمان و تشکیلات اجتماعی تازه‌ای باشد. و متفکران سدهٔ نوزدهم در اجرای این وظیفه نقش مهمی برای ایفاء برعهده داشتند؛ متفکرانی که باید گفت مانند خود سن سیمون می‌توانستند راههایی را نشان دهند که سیر تشکیلات سازنده بتواند در آنها قرار گیرد.

هرچند که سن سیمون بر جنبه‌های انتقادی و ویرانگر فلسفهٔ روشنگری سدهٔ هجدهم تأکید داشت، جنبهٔ دیگری از این فلسفه بود که او آن را آماده‌کنندهٔ شالودهٔ ساختمان بعدی می‌دانست این جنبهٔ دیگر تقویت روح عقلی و علمی بود. به عقیدهٔ سن‌سیمون، علم بود که زیر پای مرجعیت کلیسا و اعتبار اصول جازم کلامی را خالی کرده بود. در عین حال، تعمیم رهیافت علمی از فیزیک و اخترشناسی به خود انسان بود که شالودهٔ تجدید سازمان اجتماعی را فراهم آورد. <شناخت انسان تنها چیزی است که می‌تواند به کشف راههای آشتی دادن منافع مردم بینجامد.>[1] و فقط با رفتار کردن با انسان به عنوان بخشی از طبیعت و تکامل بخشیدن به اندیشه‌ای که قبلاً بعضی از نویسندگان روشنگری و کابانیس فراهم ساخته بودند، یعنی این اندیشه که روانشناسی رشته‌ای از تن‌کارشناسی است، شناخت انسان می‌تواند تحصیل شود. با این حال روانشناسی باید بررسی سازوارهٔ اجتماعی را نیز در بر بگیرد. به عبارت دیگر، علم تازه‌ای که سن سیمون تن‌کارشناسی اجتماعی[2] نامیده است لازم است.[3] پس جامعه و سیاست، یا به عبارت کلی‌تر انسان در جامعه، می‌تواند با روشی علمی که دست کمی از مطالعهٔ حرکات اجرام فلکی ندارد بررسی شود. در نهایت اطلاق علم نیوتونی به خود انسان، روانشناسی او، رفتار اخلاقی و سیاست او، بنیاد لازمی برای حل کردن مسائل اجتماعی اروپاست.

---

1. *Ibid.*, XI, P. 40

2. social physiology

۳. اصطلاح <جامعه‌شناسی> بیشتر از اوگوست کنت گرفته شده است تا از سن سیمون.

علوم اخترشناسی، فیزیک و شیمی قبلاً بر <بنیاد محصّلی >[1]، یعنی بر مشاهده و آزمایش گذاشته شده است.[2] وقت آن فرا رسیده که علم انسان بر چنین بنیادی نهاده شود.[3] اتحّاد علوم و تحقّق آرمانی که الهام‌بخش دایرةالمعارف بود، با این علم تأمین می‌شود. حقیقت این است که تا وقتی که پیشرفت در شناخت علمی همواره ممکن باشد، شناخت علمی کاملاً یگانه و قطعی دربارهٔ جهانْ آرمانی خواهد بود که ذهن انسان می‌تواند به آن نزدیک شود اما نمی‌تواند به طور کامل بدان نایل گردد. سن سیمون در عین حال برای مطالعه دربارهٔ انسان به بسط رهیافت و روش فیزیک کلاسیک نظر دارد که خطوط کلی آن را قطعی می‌پندارد. و او معتقد است که این بسط انتقال از مرحلهٔ تفکر انسانی را که علم کلام و مابعدالطبیعه به منزلهٔ معرفت به مرحلهٔ تحصّلی یا شناخت علمی انتقال یافت، تکمیل خواهد کرد.

بعضی از نویسندگان بین آرمان سن سیمون دربارهٔ اتّحاد علوم و تأکید بعدی وی بر شأن والاتر علم مربوط به مطالعهٔ انسان مغایرتی دیده‌اند. به زبانی دیگر، چنین استدلال کرده‌اند که آرمان مورد بحث متضمن این معنی است که همهٔ علوم در یک سطح قرار دارند، حال آنکه برای علم مربوط به مطالعهٔ انسان شأن والاتری قائل شدن در حکم آن است که بین انسان و سایر موجودات اختلاف کیفی وجود داشته باشد و به معنای بازگشتن به این مفهوم قرون وسطایی است که شأن علم به موضوع یا به <متعلق صوری > آن بستگی دارد.[4]

ممکن است قضیه این باشد. اما به نظر نمی‌رسد لازم باشد که تغییر بنیادی در موضع سن سیمون مسلّم دانسته شود. در واقع سن سیمون به این نتیجه می‌رسد که تن کارشناسی اجتماعی موضوع خاصی دارد، یعنی موضوع آن سازوارهٔ اجتماعی است که

---

1. *Oeuvres,* XI, P. 17.

۲. سن سیمون بر نقش مشاهده و آزمایش تأکید می‌ورزد. روشن است که آزمایش، در معنایی که ما از آزمایشهای شیمیایی اراده می‌کنیم، در اخترشناسی بسختی ممکن است. اما در معنایی وسیع این اصطلاح را می‌توان فهمید. و موقعیت به نسبت زمان سن سیمون تغییر کرده است.

۳. به یاد عبارت مشهوری از مقدمهٔ هیوم بر رساله می‌افتیم که در آنجا قصدش این است که علم انسان را بر بنیاد محکم تجربه و آزمایش استوار کند.

۴. برای مثال ← گفتهٔ امیل بریه در جلد ششم این کتابش:

E. Bréhier, *History of Philosophy (The Nineteenth Century: Period of Systems, 1800-1850,* translatedby Wade Baskin, Chicago and London, 1968, P. 267).

چیزی بیش از مجموعه‌ای از افراد است. اما خواست او این است که جامعه باید به‌وسیلهٔ همان نوع روشی که برای سایر علوم به کار می‌رود بررسی شود. و اگر داوری ارزشی می‌کند، این داوری لزوماً او را مجبور به تغییر اساسی دیدگاهش نمی‌کند و در هر حال اگر هم‌چنین تعبیر کنیم که مقصود او بیشتر اشاره به اهمیت علم مربوط به مطالعهٔ انسان است تا بیان ضمنی این معنی که انسان با چیزهای دیگر اختلاف کیفی دارد تا آنجا که این تفاوت مانع از بررسی علمی جامعهٔ انسانی است باز لزوماً به معنی آن نیست که او دیدگاه خود را اساساً تغییر داده است. پیداست که مراد این معنای ضمنی نبود.

البته سن سیمون جامعه را به صورت کاملاً انتزاعی در نظر نمی‌گیرد. نهادهای اجتماعی و سیاسی تحوّل می‌یابد و تغییر می‌کند؛ و فرض سن سیمون این است که باید قانونی وجود داشته باشد که بر این تغییرات حکومت کند. پس بررسی علمی جامعهٔ انسانی مستلزم کشف قانون یا قوانین تطوّر اجتماعی است. اگر فرض بگیریم که می‌توان چنین قانونی را فقط از راه استنتاج، با بحث و تفکر دربارهٔ پدیده‌های تاریخی کشف کرد، پیداست که بررسی وسیعترین حوزهٔ ممکن مطلوب است. یا اگر حکم اولیهٔ قانون تغییر اجتماعی بر اساس تحقیق در زمینهٔ محدودی باشد، برای پی بردن به اینکه آیا فرضیه تصدیق شده است یا تکذیب، تحقیق در سایر زمینه‌ها لازم می‌شود. با این حال، گرچه سن سیمون دربارهٔ مراحل تاریخی در سیر تطور اجتماعی نظریات کلّی بیان نمی‌کند، آنچه حقیقتاً مورد توجّه اوست، انتقال از تمدن قرون وسطی به تمدّن جدید است، جدا از آنچه دربارهٔ آینده می‌گوید.

سن سیمون در نظریات کلّی‌اش دربارهٔ انتقال از معتقدات کلامی و بحث مابعدالطبیعی به دورهٔ شناخت تحصّلی یا علمی نیاز به علم جامعهٔ انسانی و تغییرات تاریخی به عنوان تغییراتی که قانون بر آن حاکم است، بوضوح بر تحصّل‌گرایی اوگوست کنت سبقت می‌جوید. هواداران اوگوست کنت مایل بودند که تأثیر سن سیمون را بی‌اهمیت بشمارند؛ و عده‌ای حتی سعی کردند ثابت کنند که سن سیمون از اوگوست‌کنت تأثیر گرفته است نه اوگوست کنت از سن سیمون؛ اما دفاع از این مدعا نمی‌تواند قرین توفیق باشد. مطمئناً هر دو پیشروان سدهٔ هیجدهمی از آن خود داشتند، نویسندگانی نظیر تورگو و کوندورسه.[1] و در دورهٔ همکاریشان بدون شک سن سیمون از

۱. برای اطلاع دربارهٔ تورگو و کوندورسه، ← ترجمهٔ جلد ششم همین تاریخ فلسفه، ص ۶۸ـ۷۲ و ۱۸۷ـ۱۹۰.

اوگوست کنت تأثیر گرفت. البته نکته این است که سن سیمون پیش از دورهٔ همکاری‌اش با اوگوست کنت، به طور کلی به اندیشه‌های اصلی‌اش رسیده بود. و بعضی از هواداران او هر چه می‌خواهند بگویند، اما اوگوست کنت به هر حال بر آن شد که در فرصتهای مختلف در نامه‌های خود به دینی که به سن سیمون داشت اعتراف کند. راست است که اوگوست کنت به شیوهٔ خودش اندیشه‌هایش را پرورانید. اما بیشتر موضوع تأثیر گرفتن از سن سیمون و متأثر شدن از او در جهات مهم در میان است تا پذیرفتن بلاارادهٔ اندیشه‌ها. با توجه به شهرت اوگوست کنت به عنوان بنیادگذار فلسفهٔ تحصّلی کلاسیک، بهتر است به نقش با اهمیتی هم که سن سیمون ایفا کرد توجه داشت.

سن سیمون در توضیحاتش دربارهٔ تغییر اجتماعی، بر اهمیت اساسی اندیشه‌ها زیاد تأکید می‌کند. برای مثال، معتقدات و آراء قرون وسطی تأثیر تعیین‌کننده‌ای در نهادهای اجتماعی و سیاسی آن دوره گذاشت[1]، در حالی که توسعهٔ علوم و انتقال به مرحلهٔ شناخت تحصّلی، ایجاد ساختهای اجتماعی و سیاسی تازه‌ای را ایجاب کرد و بدانها رهنمون شد. در چنین تأکیدی، نقش اساسی را بیشتر اندیشه‌هایی بازی می‌کرد که او را به اوگوست کنت پیوند می‌داد تا به مارکس. سن سیمون در عین حال با آن چیزی که باید دربارهٔ ظهور طبقهٔ بازرگانان و صنعتگران بگوید، بر اهمیت زندگی اقتصادی انسان نیز تأکید می‌کند. به عقیدهٔ او، جامعهٔ زمینداری قرون وسطی در سدهٔ یازدهم به نقطهٔ اوجش رسید. پس از آن تاریخ دو عامل در جامعه پیدا شد که نشانه‌های دور تلاشی آن بود. یک عامل، ورود اندیشه‌های علمی از عالم اسلام بود، در حالیْ که عامل دیگر پیدایش جماعاتی بود که نمایندهٔ طبقه‌ای از تولیدکنندگان بودند، به این معنا که کلیسا و اشراف زمیندار تولیدکننده نبودند.[2] در خود دورهٔ میانه هیچ عاملی آن قدر نیرومند نشد که برای قدرت موجود تهدیدی واقعی بوجود آورد. البته بر اثر مبارزهٔ اصلاحگران، قدرت کلیسا در سدهٔ شانزدهم ضعیف شد؛ و به جای آنکه رقیب قدرت غیرروحانی شود، همان‌طور

---

۱. سن سیمون دورهٔ میانه را به منزلهٔ مرحلهٔ لازمی در تحوّل تاریخی می‌داند و به همین دلیل به این گرایش سدهٔ هیجدهم که قرون وسطی را به عنوان دورهٔ ظلمت رد می‌کرد، علاقهٔ زیادی نداشت.

۲. این نتیجه گرفته نمی‌شود که سن سیمون کلیسا و اشراف زمیندار را انگل‌های جامعهٔ میانه می‌دانست. از نظر او جامعهٔ میانه <سازوار> بود و او اشراف زمیندار و کلیسا را به منزلهٔ مجریان وظایف سودمند در جامعه می‌دید. برای مثال دین را خرافهٔ زیانبار نمی‌دانست، سهل است، آن را ضرورتی تاریخی به شمار می‌آورد؛ هرچند که شناخت علمی بایستی جایگزین معتقدات دینی می‌شد.

که در قرون وسطی رقیب بود، با حکومت پادشاهی متّحد شد یا خود را تابع آن حکومت کرد. شناخت علمی رشد کرد و تهدیدی برای معتقدات کلامی شد، سرانجام به هر صورتی که بود روشنفکران را به مورد تردید قرار دادن همهٔ قدرتها و اندیشه‌های مستقر رهنمون شد. بعلاوه، چون شاهان فرانسه به جای آنکه با منافع طبقهٔ رو به رشد تولیدکنندگان همراه شوند از روی جهالت خود را با اشراف همراه کردند، که در شرایطی قرار گرفته بودند که ناگزیر از اطاعت بودند، سرانجام انقلاب قهرآمیز اجتناب‌ناپذیر گشت. انقلاب فرانسه فقط نتیجهٔ روندی بود که <بیش از شش قرن> جریان داشت.[1] طبقهٔ برخاسته را آزاد کرد و انتقال به جامعهٔ صنعتی را ممکن ساخت.

سن سیمون جامعهٔ معاصر خود را مرحلهٔ واسط می‌دانست، یعنی واسط بین رژیم قدیمی و تأسیس جامعهٔ تازه‌ای مبتنی بر شناخت علمی و صنعت. شرایط جامعهٔ تازه از قبل موجود بود. اگر فرانسه بر آن می‌شد پادشاهی، اسقفان و زمینداران را کنار بگذارد، اهمیتی نداشت؛ اما اگر تنها طبقهٔ واقعاً سودمند، تولیدکنندگان یا کارگران، را از دست می‌داد، یقیناً اهمیت داشت (البته دانشمندان را باید به عنوان جزء جدایی‌ناپذیری از جامعه در شمار آنها آورد). با این حال به هیچ‌وجه از این امر بر نمی‌آید که سن سیمون خواستار توسعهٔ مردمسالاری اجتماعی بوده است یا به گسترش اعطای حقوق به همهٔ شهروندان یا به مشارکت آنها در حکومت نظر داشته است. حکومت دانشمندان و صاحبان صنعت، مطمئناً چیزی است که او انتظار دارد. در سازمان[2] (۱۸۱۹) سه شورا از متخصصان را مطمح نظر قرار داد. نخست شورای ابداع بود، مرکب از مهندسان و هنرمندان که طرحها یا برنامه‌هایی می‌ریخت که مجمع دوم آنها را بررسی می‌کرد. شورای دوم مرکب از ریاضیدانان، فیزیکدانان و تن‌کارشناسان بود.[3] شورای سوم مسؤول به اجرا در آوردن طرحهایی خواهد بود که شورای اول پیشنهاد کرده و شورای دوم بررسی و تأیید کرده است. سن سیمون هیأت سوم را شورای نمایندگان نامید که متشکّل از نمایندگان برگزیدهٔ کشاورزی و صنعت خواهد بود؛ اما انتخاب‌کنندگان فقط از تولیدکنندگان تشکیل خواهد شد.

---

1. *Oeuvres*, V. P. 78.

2. *L'Organisation*

۳. روشن است که اصطلاح <تن‌کارشناس> (physiologist) را باید در معنای سن سیمونی آن در نظر گرفت که بر متخصصان علم انسان دلالت می‌کند. همین شورای دوم وظیفهٔ نظارت بر آموزش را نیز دارد.

نیازی نیست بر این طرحهای پیشنهادی زیاد تأکید شود. سن سیمون در اثرش با عنوان نظام صنعتی[1] (۱۸۲۱ ـ ۱۸۲۲) کم و بیش به این خواست اکتفا کرد که امور مالی باید در دست شورای صنعت باشد و انستیتو دو فرانس نقشی را که روزی کلیسا در آموزش ایفا می‌کرد به عهده بگیرد. در هر حال طرحهای پیشنهادیِ ملموس مبیّن چند پیشفرض کلّی است. برای مثال، این پیشفرض هست که دانشمندان به نخبگان روشنفکر تبدیل شده‌اند و برای تدوین و تصویب برنامه‌های مفید به حال اجتماع می‌توان بدانها اعتماد کرد. از طرف دیگر، این پیشفرض وجود دارد که در جامعهٔ معاصر منافعی که مردم را دور هم جمع می‌کند و منافعی که مشورت و عمل جمعی را ایجاب می‌کند، دیگر دینی یا نظامی نیست بلکه اقتصادی است. هر گاه حکومت به عنوان عامل زور و به منزلهٔ دست در کار حوادث نظامی به شمار آید، در این مسیر گام بر می‌دارد که به مجری اداریی تبدیل شود که پیشبرد منافع واقعی جامعه را وجههٔ نظر دارد.

به اعتقاد سن سیمون، جامعهٔ صنعتی هر گاه کاملاً توسعه پیدا کند و صورت مناسب حکومت یا سازمان اداری را داشته باشد، جامعه‌ای صلح‌آمیز خواهد بود. آنچه او طبقهٔ صنعتی می‌داند فقط صاحبان صنعت را در بر نمی‌گیرد، بلکه شامل کارگران نیز می‌شود. و سن سیمون قائل به این است که منافع آنها با هم منطبق یا هماهنگ است. بعلاوه، طبقهٔ صنعتی مثلاً در فرانسه، با طبقهٔ همتایش در انگلستان وجه اشتراک بیشتری دارد تا با اشراف فرانسه. بنابراین، برخاستن طبقهٔ صنعتی برای همبستگی انسانی و از میان برداشتن دشمنیهای ملّی زمینه فراهم می‌کند. راست است که حکومتها به نحوی که عملاً وجود دارند تداوم رژیم قدیمی‌اند؛ و شاید بتوان گفت، بازمانده‌ای از ساخت اجتماعی از مد افتاده‌اند. ولی انتقال به صورت اداری مناسب جامعهٔ صنعتی تازه و علاقه‌مند به منافع آن اعتماد به صلح بین‌المللی را توجیه خواهد کرد. با اتّحاد یا کنفرانسهای بین حکومتهایی که دقیقاً نمایندهٔ منافع طبقهٔ تولیدکننده و طبعاً طبقهٔ صلحجو نیستند، نمی‌توان به این هدف دست یافت. در درجهٔ اول به جامعه‌ای که پیشرفت صنعتی کاملتری کرده باشد نیاز است.

کارل مارکس احترام زیادی به سن سیمون ابراز داشت. اما با فرض آخری او که منافع

---

1. *Du système industriel*

واقعی یا حقیقی صاحبان صنعت را با منافع کارگران منطبق می‌دانست علناً مخالف بود. از نظر مارکس، سن سیمون به اهمیت زندگی اقتصادی انسان پی برده بود، ولی نتوانسته بود تضاد منافع بین بورژوازی و پرولتاریا و رابطهٔ بین جامعهٔ بورژوایی و جنگ را درک کند. خلاصه آنکه سن سیمون آرمانگرا بود. شاید در واقع گرایش ما به این باشد که خود مارکس را نیز، در راهی که انتخاب کرده بود، آرمانگرا بدانیم و برای کسانی که در خانه‌های شیشه‌ای زندگی می‌کنند کار عاقلانه این است که از سنگ‌اندازی خودداری کنند. اما نمی‌توان منکر شد که سن سیمون دربارهٔ طبیعت ذاتاً صلحجویانهٔ جامعهٔ صنعتی بیش از اندازه خوشبین بود.

با این حال، برای اینکه حق سن سیمون را ادا کرده باشیم، باید بگوییم که او به این نتیجه رسید که نادانی تنها سدّ پیشرفت نیست و اشاعهٔ شناخت علمی و حکومت به‌وسیلهٔ متخصصان برای به تحقّق رسانیدن آرمان برادری[1] انسان کفایت نمی‌کند. باید خودمداری و خودپرستی را سدّ پیشرفت به حساب آورد و بدون روحیه و اخلاق مناسب نمی‌توان بر خودخواهی غلبه کرد. سن سیمون در اثرش با نام مسیحیّت جدید[2] (۱۸۲۴) این روحیه را در اخلاق عشق مسیحی یافت. بازگشتن به شریعت مسیحی را توصیه نمی‌کرد، زیرا به نظر او، شناخت علمی تحصّلیِ جهان جای آن شریعت را گرفته بود. با این حال معتقد بود که آرمان عشق برادرانهٔ مسیحی که ساخت قدرت کلیسا، سیاست نامداراگری مذهبی و تعقیب و آزار آن را محو کرده، همواره از ارزش و احترام برخوردار است. نظام کاتولیکی از مد افتاده بود، در حالی که آیین لوتری بر معنویتی تأکید کرده بود که از زندگی سیاسی جدا بود. چیزی که ضرورت داشت، تحقّق پیام انجیل مسیحی در عرصهٔ اجتماعی ـ سیاسی بود.

از آنجا که تأکید سن سیمون بر انگیزش اخلاقی ـ دینی در اثری بیان شده است که یک سال پیش از مرگ او انتشار یافت، گاه این تصوّر پیش آمده است که تأکید او نشان‌دهندهٔ تغییر عمیقی در اندیشهٔ وی و تا اندازهٔ زیادی انکار فلسفهٔ تحصّلی است. اما این نظر دقیق نیست. اگر اصطلاح فلسفهٔ تحصّلی را متضمن طرد هر نوع اعتقادی به خدا بدانیم، به نظر نمی‌رسد که سن سیمون هیچ‌گاه پیرو تمام عیار فلسفهٔ تحصّلی بوده باشد.

1. fraternité

2. *Nouveau Christianisme*

ظاهراً به خدایی نامتشخّص حالّ در جهان اعتقاد داشته است، نوعی اعتقاد همه خدایی، و این اعتقاد را با فلسفهٔ تحصّلی‌اش از هر حیث سازگار می‌پنداشته است. بعلاوه، او همواره به مسیحیت به دیدهٔ احترام می‌نگریست؛ البته اصول اعتقادی مسیحی را قبول نداشت. اما نگرش کلامی قرون وسطی را نه به عنوان خرافهٔ در خور تأسف، بلکه به منزلهٔ ضرورتی تاریخی می‌دید. وگرچه به عقیدهٔ او مرحلهٔ دینی تفکّر جای خود را به مرحلهٔ علمی داده است، این انتقال را به منزلهٔ ترک کامل همهٔ ارزش‌های اخلاقی مسیحی نمی‌دانست. در واقع بر این باور بود که جامعهٔ جدید برای غلبه کردن بر خودپرستی فردی و ملّی هر دو و بازسازی جامعهٔ <سازوار> قرون وسطی به شکلی جدید، به مذهب جدیدی نیاز دارد. اما مذهب جدید، با توجه به آنچه وی در مذهب قدیم عنصر ارزشمند اساسی و دایمی می‌دانست، در نظر وی مذهب قدیم بود. شاید بتوان گفت که سن سیمون به مسیحیّت <دنیوی شده> نظر داشت. <مسیحیّت جدید> مسیحیّت مربوط به عصر جامعهٔ صنعتی و عهد علم تحصّلی بود.

سن سیمون متفکّر صاحب نظامی معیّن نبود. خطوط اندیشه‌های بسیاری را رسم کرد، اما تنها بخشی از آنها را تکمیل کرده به جای گذاشت و برای ترکیب کردن آنها به‌طرزی منظّم کوشش پیگیری نکرد. با این حال اندیشه‌هایش علاقهٔ وسیعی را برانگیخت و پس از مرگش برخی از هواخواهانش برای ترویج این اندیشه‌ها مجلهٔ *لوپرودُکتور*[1] را تأسیس کردند. در ۱۸۳۰ روزنامه‌ای با عنوان *لوگلوب*[2] نیز ارگان سن سیمون گروی[3] شد. سن ـ آمان بازار[4] (۱۷۹۱ ـ ۱۸۳۲)، یکی از هواخواهان اصلی سن سیمون، سعی کرد که نظریهٔ استادش را به طرز منظّمی ارائه کند و به جنبه‌های دینی آن توجه خاصی ابراز دارد. سخنرانیهایش دربارهٔ سن سیمون با استقبال بسیاری روبه‌رو شد. با این حال، اندکی پیش از مرگش با بانی دیگر اختلاف پیدا کرد، یعنی با بارتلمی پروسپه آنفانتن[5] (۱۷۹۶ ـ ۱۸۶۴)، که تا اندازهٔ زیادی سن سیمون گروی را به فرقه‌ای مذهبی تبدیل کردگو اینکه فرقه‌ای سختگیر نبود، چه آنفانتن دربارهٔ عشق بین زن و مرد عقاید سخاوتمندانه‌ای ابراز کرد. بازار متفکری منطقی‌تر بود؛ آنفانتن، هم مقاله‌نویسی پرشور

1. *Le producteur*
2. *Le globe*
3. Saint-Simonianism
4. Saint-Amand Bazard
5. Barthélemy Prosper Enfantin

بود و هم علاقه داشت موضوعها یا قضایای بخصوصی را یکی پس از دیگری به میان بکشد. با این وصف، مکتب سن سیمون گروی علی‌رغم فعالیت او، پس از اختلاف بین او و بازار، رو به افول نهاد.

تأثیر سن سیمون به کسانی که می‌توان به عنوان هواخواهان او به شمار آورد محدود نبود. بیرون از صفوف آنها، بدون شک اوگوست کنت و کارل مارکس دو متفکر بسیار مهم بودند که از اندیشهٔ سن سیمون تأثیر گرفتند. مارکس و انگلس هر دو سن سیمون را ستایش می‌کردند. همان طور که پیشتر یادآور شدیم، راست است که مارکس از سن سیمون انتقاد کرد. انتقاد او برای این بود که سن سیمون نتوانسته است تضاد طبقاتی بین سرمایه‌داران و کارگران را درک کند، و به عقیدهٔ مارکس، سن سیمون بر شکوفایی جامعهٔ بورژوازی در مقایسه با نظام زمینداری (فئودالیسم) تأکید کرده است. مارکس در عین حال می‌پنداشت که سن سیمون در مسیحیّت جدید از آزادی پرولتاریا بصراحت سخن گفته است. از طریق انگلس می‌دانیم که مارکس معمولاً عادت داشت احترام خود را برای سن‌سیمون ابراز کند، در حالی که اوگوست کنت را متفکری واپس‌گرا و کم‌ارزش می‌دانست.

۴. پرودون، آنارشیسم و سندیکالیسم

فوریه و سن سیمون با سنّت‌گرایان همعقیده بودند که پس از واژگونی رژیم قدیم در انقلاب، بازسازی جامعه لازم است. بدیهی است که دربارهٔ شکلی که جامعه باید بازسازی می‌شد، دو گروه نظرهای مختلفی داشتند. سنت‌گرایان به عقب توجه می‌کردند، به این معنا که بر اعتبار و ارزش پایدار معتقدات و نهادهای خاصّی تأکید می‌ورزیدند، اما فوریه و سن سیمون به جلو توجه می‌کردند، یعنی به ایجاد آن دسته از اشکال سازمان اجتماعی تازه‌ای که به اعتقاد آنها پیشرفت تاریخ ایجاب می‌کرد. مع‌هذا هر دو گروه بر لزوم بازسازی اجتماعی تأکید داشتند. بنابراین، از آنجا که اصطلاح آنارشیسم به معنای نبودن سازمان اجتماعی و بلکه حذف و طرد آن است، شاید به نظر برسد که پرودون که آنارشیست بودنش برملاست، بایستی بکلّی متفاوت با سنّت‌گرایان و سوسیالیستها هر دو باشد. گرچه پرودون در ۱۸۴۰ برچسب <آنارشیست> را پذیرفت، از آنارشیسم معنای متداول اصطلاح، یعنی آشوب اجتماعی عمومی را مراد نمی‌کرد، بلکه مقصود او بیشتر

نبودن حکومت مقتدر متمرکز بود. خواست او سازمان اجتماعی بدون حکومت بود. به اصطلاح مارکسیستی، نظر او به امحای تدریجی دولت بود. بنابراین، تا نقطه‌ای که سن سیمون به دنبال تبدیل <حکومت> به <ادارهٔ امور> بود، بین پرودون و او پیوندی وجود داشت. پرودون در عین حال از سن سیمون پیشتر رفت. زیرا امیدوار بود که شکل سازمان اجتماعی‌ای که به نظر او مطلوب می‌آمد ادارهٔ متمرکز را غیرضروری کند.

پیر - ژوزف پرودون[1] (۱۸۰۹ - ۱۸۶۵) در بزانسون به دنیا آمد. پس از مدتی کوتاه تحصیل در مدرسه، در چاپخانهٔ اسقفیهٔ محلی شاگرد شد[2] و بعداً در شرکت چاپگران شریک شد. گرچه مجبور شد که مدرسه را برای کار ترک گوید، به خودآموزی ادامه داد و در ۱۸۳۸ کمک هزینهٔ تحصیلی به دست آورد و با آن توانست به پاریس برود. در ۱۸۴۰ رساله‌اش را با عنوان مالکیّت چیست[3] انتشار داد و در این رساله این سخن مشهورش را بیان داشت که مالکیّت دزدی است. به دنبال این رساله، دو رسالهٔ دیگر در این موضوع (در ۱۸۴۱ و ۱۸۴۲) منتشر کرد که رسالهٔ دوم از نظر مقامات کشور تبلیغات فتنه‌انگیز به شمار می‌آمد.[4]

پرودون در ۱۸۴۳ اثری به نام دربارهٔ ایجاد نظم در انسانیّت[5] انتشار داد. در این اثر گفت که ذهن انسان در جریان دو مرحلهٔ پیاپی دین و فلسفه به سوی مرحلهٔ علمی پیشرفت می‌کند. در همین مرحلهٔ سوم برای انسان ممکن می‌شود که قوانین پیاپی حاکم بر جهان، چه حاکم بر فروتر از انسان و چه حاکم بر انسان را کشف کند. علمی که نشان دهد انسان چگونه باید شناختش را بر این قوانین در جامعه تطبیق دهد به وسیلهٔ پرودون به نام <دیالکتیک پیاپی>[6] خوانده شد. پرودون در این عقیده که بر تحول اجتماعی قوانین تحقیق‌پذیری حاکم است، بوضوح با سن‌سیمون همعقیده است و از این حیث با مونتسکیو همفکر است.[7]

---

1. Pierre-Joseph Proudhon

۲. پرودون در آن وقت مطالعهٔ وسیعی در الاهیات داشت و یونانی و عبری آموخت. بعدها بر آن شد که وظیفهٔ تفکّر و انسان آزاد است که فکر خدا را از سر خود بیرون کند.

3. *Qu'est-ce que la propriété?*

۴. فهمیدن افکار پرودون دشوار بود و او تبرئه شد.

5. *De La création de L'ordre dans L'humanité*

6. serial dialectic

۷. برای اطلاع دربارهٔ مونتسکیو ← ترجمهٔ جلد، ج همین تاریخ فلسفه، صص ۲۳ - ۲۹.

پرودون چندگاهی در لیون کار کرد و دیدارهایی از پاریس داشت. در لیون با سوسیالیستها حشر و نشر داشت، اما در پاریس با مارکس، باکونین و هرتسن آشنا شد. با آشنایی با اندیشه‌های هگل بر آن شد که دیالکتیک هگلی را در قلمرو اقتصاد به کار گیرد.[۱] نتیجهٔ کار کتاب نظام تعارضهای اقتصادی یا فلسفهٔ فقر[۲] (۱۸۴۶) بود. تعارض یا برابرنهاد بین نظامِ مالکیتِ نابودگرِ برابری از یک سو و سوسیالیسم (کمونیسم) نابودگرِ استقلال از سوی دیگر، در <تعاون‌گروی >[۳] (یا <آنارشی >)، یعنی جامعه‌ای از تولیدکنندگانی که به موجب قراردادهای آزادانه متّحد می‌شوند، از بین می‌رود. مارکس که از نخستین رسالهٔ پرودون دربارهٔ فقر به عنوان نمونهٔ <سوسیالیسم علمی >[۴] استقبال کرده بود، در کتاب فلسفهٔ فقر[۵] ش (۱۸۴۷) سریعاً از این اثر تازه انتقاد کرد. اختلاف بین این دو هیچ تعجبی ندارد، زیرا پرودون هیچ گاه کمونیست نبود و به نظر مارکس او گرایشهای خرده بورژوایی نشان داده بود.

در فوریهٔ ۱۸۴۸ که حکومت پادشاهی بر افتاد، پرودون از انقلاب فقط پشتیبانی بسیار مشروطی کرد.[۶] البته با مبارزه برای تشکیل بانک مردم، با ایراد سخنرانیهایی برای مردم و تأسیس روزنامهٔ آنارشیستی به نام نمایندهٔ مردم[۷] از راههای مختلف فعالیّت کرد. در ژوئن ۱۸۴۸ برای مجلس ملّی انتخاب شد، اما در روزنامه‌اش به لویی ناپلئون، که در آن زمان رئیس جمهور بود، حمله شد و همین امر باعث شد که به سه سال زندان محکومش کنند.[۸] در ۱۸۴۹ اعترافات یک انقلابی[۹] را نوشت و در ۱۸۵۱ تصور کلّی از انقلاب در سدهٔ نوزدهم[۱۰] را انتشار داد و در این کتابش نگرشش را دربارهٔ جامعهٔ آزاد آرمانی تشریح کرد.

---

۱. شناخت پرودون از هگل هیچگاه عمیق نبود. و بحث از درجهٔ وفاداری او به تفکر هگل مطلبی فایده‌ای ندارد. پرودون فقط از آنچه خوانده بود و از آنچه از هگلیهای دست‌چپی شنیده بود تأثیرهایی گرفت.

2. *Systéme des contradictions économiques ou Philosophie de la misére*

3. mutualism

۴. ممکن است مارکس این عبارت را از خود پرودون گرفته باشد.

5. *Misère de la philosophie*

۶. پرودون به انقلاب‌های سیاسی زیاد اعتقاد نداشت. خواستار تغییرات اقتصادی بود.

7. *Le représentant de peuple*

۸ حبس او اختصاصاً با سختگیری همراه نبود. پرودون گاهی وقتها مجاز بود از زندان بیرون بیاید و حق نوشتن داشت.

9. *Le confessions d'un révolutionnaire*

10. *Idée générale de la révolution au XIXe siecle*

در پایان سال ۱۸۵۱ لویی ناپلئون خودش را امپراتور خواند و پرودون در ۱۸۵۲ از زندان آزاد شد و تحت نظر پلیس قرارگرفت. در ۱۸۵۳ فلسفهٔ پیشرفت[1] را منتشر کرد و در این کتابش وجود هر نوع مطلق و ثبات را انکار کرد و دربارهٔ حرکت یا تغییر عمومی در عالم به طور کلی و نیز در حوزه‌های خاصی چون اخلاق، سیاست و دین نظریه‌ای بیان داشت. با این وصف، کتاب عدالت در انقلاب و کلیسا[2] (۱۸۵۸) را که منتشر کرد با مشکل روبه‌رو شد. البته به این لحاظ نبود که پرودون در این کتاب اندیشهٔ انحلال نهاد و برابر نهاد در همنهاد را ترک کرد و نوعی اعتقاد و تنازع احکام مستمر را که تعادل قوا یا تعادل عوامل پویا ایجاد کند، ولو آنکه بی‌ثبات باشد، جایگزین آن ساخت. او به حمله به دین، اخلاق و قانون متهم شد. برای فرار از زندانی شدن دوباره به بلژیک رفت و حتی پس از اینکه در ۱۸۶۰ بخشوده شد در آنجا ماند. در مدت اقامت در بروکسل چند اثر نوشت، از جمله جنگ و صلح[3].

پرودون در ۱۸۶۲ به پاریس بازگشت و دربارهٔ اصل فدرال[4] (۱۸۶۳) را انتشار داد و نظریهٔ مالکیّت[5] را نوشت که تجدید نظری در افکار او در باب این موضوع بود. این تجدید نظر و نیز کتاب دربارهٔ توانایی سیاسی طبقات کارگر[6] (۱۸۶۵) پس از مرگ وی انتشار یافت.

پرودون از یک خانوادهٔ روستایی بود و همواره طرفدار تولیدکنندهٔ کوچک بود، چه کشاورز و چه صنعتگر. وقتی که گفت ثروت دزدی است[7] مقصودش این نبود که کشاورزی که قطعه زمینی دارد و از ثمرهٔ کارش زندگی می‌کند یا کسی که از راه ساختن و فروختن صندلی گذران می‌کند و ادعای مالکیّت ابزارهای کارش را دارد دزد است. درواقع مراد او از <ثروت> آن چیزی بود که استفادهٔ ناروا می‌دانست، چیزی که حق تملّک مال بلاوارث[8] می‌نامید. برای مثال، مالک زمینی که خودش روی زمین کار نمی‌کند، اما با این وصف سودی می‌برد که از کار دیگران به دست آمده، دزد است. به قول پرودون حق <تملّک> استفادهٔ انحصاری، می‌تواند باشد؛ اما حق چنین مالکیّتی به معنای حق استثمار از دیگران نیست. <تملّک> به معنای حق استفاده از چیزی است،

1. *Philosophie de Progrès*
2. *De la justice la révolution et dans L'église*
3. *La guerre et la paix*
4. *Du principe fédératif*
5. *Theorie de la Propriété*
6. *De la capacité politique des classes ouvriéres*
7. *What is Property?*, P. 131.
8. aubaine

خواه زمین باشد یا ابزار. اگر <ثروت > سوءِاستفاده از چیزی معنا دهد (یعنی استثمار باشد) نمی‌تواند حقی بر آن مترتّب باشد. معنایش دزدی است.

دانستن این مطلب مهمّ است که وقتی پرودون ثروت را محکوم می‌کرد، فقط استثمار تک‌تک زمینداران و سرمایه‌داران را محکوم نمی‌کرد. معتقد بود که برای حفظ استقلال و ارزش انسان، روستاییان و صنعتگران باید <مالک > زمینی باشند که روی آن کار می‌کنند یا <مالک > ابزارهایی باشند که به کار می‌برند و باید ثمرهٔ زحمات خود را دریافت کنند. و بنابراین با هر گونه نظام مالکیّت جمعی که معنایش این باشد که دولت جای زمیندار یا سرمایه‌دار غیر مولّد را بگیرد مخالف بود. بعدها در رسالهٔ سال ۱۸۴۰ وقتی که به طرد ثروت اشاره می‌کرد، یادآور شد که <من ثروت را هم برای جمع ردّ کردم هم برای فرد، برای کشور و برای شهروند، و بنابراین نه مدافع کمونیسم هستم نه مدافع مالکیّت دولتی. >[1]

اگر این نکته را در خاطر داشته باشیم، فهم این مطلب آسانتر می‌شود که پرودون در کتاب نظام تعارضهای اقتصادی چگونه توانسته از این فکر که مالکیت دزدی است دفاع کند و در عین حال از مالکیت به عنوان آزادی تعریف تازه‌ای به دست دهد. امکان سوءاستفاده و استثمار، که به معنای دزدی است، همیشه هست. در عین حال مالکیت آفریدهٔ خود به خودی جامعه است و مانعی در برابر قدرت همیشه متجاوز دولت است. پرودون دچار شکّ شد که آیا فرقی که قبلاً بین تملّک و مالکیّت گذاشته، آن طور که روزی می‌پنداشت مفید بوده است یا نه. به این نتیجه رسید که <مالکیت تنها قدرتی است که می‌تواند به عنوار پارسنگ دولت عمل کند. >[2] می‌دانیم که مارکس که در تحلیلش از سرمایه‌داری از مفهوم دزدی که از آن پرودون بود استفاده کرد، بعدها به این نویسندهٔ فرانسوی به عنوان کسی که گرایشهای خرده بورژوایی دارد حمله کرد. اگرچه ممکن است پرودون اصطلاحهایش را تغییر داده باشد، همیشه طرفدار تولیدکنندهٔ کوچک و دشمن ثابت قدم نظریه‌های کمونیستی بود.

بدیهی است انقلاب، که محصول تعارض بین نیروها یا عاملهای مخالف یکدیگر است، به این معنا که چیزی را نفی یا نابود یا واژگون می‌کند، جنبه‌ای منفی دارد. البته این

---

1. *Theory of Property*, P. 16.
2. *Ibid.*, P. 144.

فقط یک جنبه از انقلاب است. اگر انقلابْ نفی‌کننده است، باید اثبات‌کننده نیز باشد. انقلاب فرانسه آرمان‌های آزادی، برادری و برابری را بیان داشت؛ اما از جهت مثبت، ناقص و تا اندازه‌ای شکست بود. برای آزادی و برابری سیاسی ضابطه‌ای به وجود آورد، اما نتوانست در قلمرو اقتصادی آزادی و برابری ایجاد کند. <جامعه بعد از آن می‌بایست بر حسب کار سازمان می‌یافت نه بر حسب سیاست و جنگ.>[1] اما چیزی که اتفاق افتاد این نبود. وظیفهٔ انقلاب که تأسیس <رژیم صنعتی برابری‌خواه>[2] بود تحقق نیافت. و نظریه‌پردازی اجتماعی و اقتصادی پرودون برای به تحقق رسانیدن این منظور بود. نیازی به گفتن نیست که پرودون از نظر مارکس آرمانگرا بود. و می‌توان پی برد چرا مارکس چنین نظری دارد. با این حال بجاست توجه شود که پرودون برای مسائل اجتماعی به راه‌حلهای ثابت اعتقاد ندارد. کما اینکه می‌گوید مردم‌سالاری صنعتی باید جای ملوک‌الطوایفی صنعتی را بگیرد.[3] اما هیچ دستورالعملی نیست که بتواند برای سازمان جامعه، حقیقت مطلق و قطعی باشد. زیرا همیشه انواعی از مخالفت در جامعهٔ انسانی پنهان است و ظهور آنها مستلزم تغییر بیشتر است.

ثروت (یا <مالکیّت>)ی که منصفانه توزیع شده باشد حافظ استقلال و برابری است. اما بدیهی است که جامعهٔ انسانی نمی‌تواند بدون شکلی یا اشکالی از سازمان وجود داشته باشد. چنین سازمانی ممکن است از سوی قدرت دولت، به نحوی که حکومت نمایانگر آن است، از بالا تکلیف شود. اما چیزی که پرودون در نظر دارد انتقال از سازمان سیاسی به سازمان اقتصادی است، در عین حال که سازمان اقتصادی یا اشکال مختلف مؤسسات از بالا دستور داده نمی‌شود، بلکه محصول توافقها یا قراردادهای آزادانهٔ تولیدکنندگان است. این همان چیزی است که او <آنارشی> می‌نامد. پرودون امید دارد که حکومت دولتی متمرکز نابود شود و جای آن را نظمی اجتماعی بگیرد که زاییدهٔ مؤسساتی خواهد بود که به دلایل اقتصادی، از قبیل نیاز به تولید، نیاز به مصرف وامنیت تولیدکنندگان، آزادانه متّحد خواهند شد. <مفهوم آنارشی در سیاست همان قدر عقلانی و مثبت است که هر مفهوم دیگری. مقصود اینکه اگر روزی وظایف صنعتی جای وظایف

1. *General Idea of The Revolution*, P. 125.
2. *Ibid.*
3. *Mannuel du spéculateur à La Bourse*, 1857, P. 499.

سیاسی را بگیرد، بعد از آن معاملات بازرگانی و مبادله بتنهایی نظم اجتماعی را به وجود می‌آورد. >[1] نوشته‌های آخر عمر پرودون نشان می‌دهد که او همیشه <از دسته‌بندی وحشت خاصی داشته است. >[2] به عقیدهٔ او، آزادی فقط وقتی می‌تواند شکوفا شود که مؤسسات و اتحادیهٔ مؤسسات بر مبنای قراردادهای آزادانه باشد و قرارداد <در سیاست اندیشهٔ حاکم باشد >.[3] به قول او، عدالتِ تبادلی یا حکومت مولود قرارداد باید جای نظامهای قدیمی عدالتِ توزیعی را بگیرد که با حکومت قانون و رژیم حکومتی متمرکز همراه است.

مادام که پرودون به وجود و خودنگهداریِ جامعهٔ صنعتی منسجم و باثباتی نظر دارد که نوعی نظام شُل‌بافت مؤسساتِ تولیدکنندگان را داشته باشد و به جای قانون از قرارداد، و به جای ارتش از شرکتهای صنعتی برخوردار باشد، برخلاف انصاف و عدالت است که او را سزاوار عنوان آرمانگرا بدانیم. زیرا همهٔ شهروندان را به صورت همکاران هماهنگ می‌بیند، چون که منافع فردی و جمعی یکی خواهد بود و شهروندان طوری رفتار خواهند کرد که او بخردانه می‌داند. البته باید در خاطر داشت که پیشرفت، یعنی تغییر مستمر، شعار عمدهٔ پرودون است. او مدعی نیست که هر صورتی از سازمان اجتماعی از همهٔ تعارضها یا تنشها بری است و می‌تواند به منزلهٔ هدف نهایی تلقی شود، هدفی که بتوان کاملاً به آن دست یافت و دست‌یافتن به آن، نشان‌دهندهٔ کمال باشد. آمادگی کامل دارد که بپذیرد که <آنچه ما آنارشی می‌نامیم و دیگران برادری می‌نامند >[4] کم و بیش به عنوان نمادی افسانه‌وار و مهمیزی است برای برانگیختن مردم به تحقّق بخشیدن به آرمان انقلابی برابری، که به اعتقاد پرودون فقط می‌تواند از راه استحاله از رژیم میانجی که نتیجهٔ انقلاب است به آن نوع از جامعهٔ صنعتی که وی در نظر داشت متحقّق شود. پرودون آرزوی جامعهٔ عادلانه‌تری دارد، اما همان طور که خود انسانیّت تغییر و تحول می‌یابد، آرمان عدالت نیز <همواره در تغییر است. >[5] نمی‌توانیم فراسوی برابر نهادی را ببینیم که هم‌اکنون به نظر ما می‌رسد.[6] آرمانگرایی پرودون و تصوّراتش دربارهٔ قوانین تغییر اجتماعی، با این عقیده که مطلق وجود ندارد و اینکه نمی‌توانیم

1. *The Federal Principle*, P. 278.
2. *Theory of Property*, P. 28.
3. *The Federal Principle*, P. 315.
4. *Correspondence*, IV, P. 157.
5. *Justice*, I. P. 233.
6. *Correspondence*, IV, P. 158.

دربارهٔ آینده داوریهای بری از خطا داشته باشیم، تعدیل شده است.

دربارهٔ قابلیّت بقای نوع جامعهٔ صنعتی که پرودون در نظر داشت، هر طور که بیندیشیم، بعضی از اندیشه‌هایش بوضوح و به قدر کافی مفهوم است. برای مثال، طرحهای پیشنهادی‌اش دربارهٔ آموزش کارگران برای از میان برداشتن مرز قاطع بین طبقات باسواد و بی‌سواد و تسهیل استفادهٔ سودمند از فراغت و پیشنهادهایش در باب آموزش انواعی از مهارتها به کارورزان برای از بین بردن یکنواختیِ تکرارِ برده‌وار یک کار بخصوص، خالی از نکته نبود؛ در واقع همین طور اندیشه‌هایش دربارهٔ نظام اعتباری و بانک مردم. از لحاظ تأثیر، باید بگوییم که در آخرین سال‌های عمرش در پاریس در بین کارگران پیروان زیادی داشت؛ و در ۱۸۷۱ بخش بزرگی از کمون پاریس را پرودون گروان تشکیل می‌دادند. بعدها کمونیسم مارکسیستی به قدرت رسید، اما اندیشه‌های پرودون یا بعضی از اندیشه‌های او به هر تقدیر همچنان در اذهان عده‌ای از سوسیالیستها و سندیکالیستهای فرانسوی تأثیر بخشید. بعلاوه می‌توان گفت که پرودون از راه میخائیل باکونین[1] (۱۸۱۴ ـ ۱۸۷۶) بر جنبش آنارشیستی تأثیر نهاده است.

۵. نظر مارکس دربارهٔ سوسیالیستهای فرانسوی

بدیهی است که اگر می‌خواستیم طرحهای پرودون را برای بانک مردم و طرحهای پیشنهادی فوریه را برای تأسیس فالانژها بتنهایی در نظر بگیریم، توجیهی برای اینکه از آن دو متفکّر به عنوان فیلسوف یاد کنیم نبود. البته هر دو دربارهٔ تاریخ و پیشرفت تاریخی نظریه‌های کلّی داشتند، گرچه اندیشه‌های پرودون از اندیشه‌های فوریه مبهمتر بود.[2] شاید امکان در نظر گرفتن طرحهای پیشنهادی مشخّص فوریه بدون توجه به نظریهٔ مراحل او که بشر باید آن مراحل را از سر بگذراند درست باشد. اما نظریهٔ او وجود دارد؛ و اگر واژهٔ <فلسفه>را در معنای وسیعی تفسیر کنیم، می‌توان گفت که فوریه خطوط نوعی

1. Michael Bakunin

۲. اگر آثار پرودون را به صورت کل در نظر بگیریم، به نظر می‌رسد که مراد او گاهی اجتناب‌ناپذیری پیشرفت تاریخی است، اما در مواقع دیگر تا اندازه‌ای بوضوح می‌گوید که پیشرفت تاریخی اجتناب‌ناپذیر نیست. اما نکتهٔ قابل بحث این است که این موردی نیست که به اندازهٔ تغییر دادن فکر او و تأکید نهادن بر آزادی انسان برای حل کردن مسائل اجتماعی، به نحوی که از آنها برداشت می‌کند ناهمساز باشد.

انسان‌شناسی فلسفی و فلسفهٔ تاریخ را رسم کرده است. دربارهٔ پرودون باید گفت که انکار او از هر گونه مطلق شاید به منزلهٔ نظریه‌ای فلسفی به شمار آید. مطمئناً هر دوی آنها از لحاظ معیارهای دقّت و براهین قاطع که انتظار می‌رود هدف فیلسوفان باشد کمبود دارند. البته نکته این است که این دو را فقط به عنوان جامعه‌شناس یا عالم سیاست یا اقتصاددان به شمار آوردن تا اندازه‌ای گمراه‌کننده خواهد بود. به عبارت دیگر، یاد کردن از آنان در تاریخ فلسفه، اگر قصد داشته باشیم که نظریهٔ سیاسی و اجتماعی را به صورت بخشی از فلسفه به شمار آوریم، به نظر نمی‌آید که روی هم رفته نامعقول باشد.

با این وصف باید قبول کرد که نظریهٔ تغییر تاریخی و اجتماعی سن سیمون از نظریهٔ فوریه، صرف نظر از نظریهٔ پرودون مؤثرتر است. بعلاوه، همان طور که نویسندگان آثار مربوط به اوایل سوسیالیسم فرانسوی یادآور شده‌اند[1]، نظر سن سیمون دربارهٔ راهی که جامعه باید از طریق آن تغییر کند، با برداشت وی از حرکت تاریخ که قانون بر آن حاکم است، ارتباط دارد. به عبارت دیگر، از میان آن سه نویسنده سن سیمون منسجم‌ترین و پرورده‌ترین نظر کلی را در باب الگوی تغییر تاریخی و اجتماعی ارائه می‌دهد. و ما طبعاً او را به عنوان پیش‌کسوت اوگوست کنت و کارل مارکس به شمار می‌آوریم.

بارها به این نکته اشاره شده است که مارکس و انگلس از نخستین سوسیالیستهای فرانسوی با عنوان خیالپرداز یاد کرده‌اند. واژهٔ <آرمانگرا> طبعاً تصوّر اصلاحگری غیرواقع‌بین یا غیرعملی را القا می‌کند، تصوّر کسی را که برای مسائل اجتماعی و سیاسی انسان وضعیتی آرمانی را به عنوان راه‌حل پیشنهاد می‌کند، راه‌حلی که ظاهراً به نظر ما غیرعملی و شاید تخیّلی باشد. در این معنا، واژهٔ آرمانگرا به فوریه و پرودون بخوبی قابل اطلاق است، اما بدیهی است که این واژه را بر خود مارکس هم می‌توان اطلاق کرد، حتی اگر تمایل مارکس به آوردن توضیح مفصلی دربارهٔ آرمانشهر آینده از فوریه کمتر باشد. اگرچه ممکن است این نوع معنا بخشی از معنایی بوده است که مارکس و انگلس به آن واژه داده‌اند، آن رکن از معنا نبود که آن دو بیشترین تأکید را بر آن نهادند. وقتی از سوسیالیست‌های فرانسوی به عنوان آرمانگرا یاد می‌کردند، چیزی که در وهلهٔ اول در ذهن داشتند ناتوانی نویسندگان فرانسوی در تشخیص ماهیّت تضاد طبقاتی و

۱. برای مثال ← J. Plamenatz's *Man and Society*, vol. 2, P. 42.

آشتی‌ناپذیری طبیعت منافع طبقاتی بود. هرچند سوسیالیست‌های نخستین یقیناً معتقد بودند آرمان‌هایی که در انقلاب فرانسه بیان شده فقط به طور جزئی و ناقص تحقّق یافته است و جامعه به تحوّل بیشتری نیاز دارد، به این اندیشه گراییدند که با آگاه شدن مردم از مسائل و نیازهای جامعه و راه‌حل مناسب مسائل و برآورده شدن نیازها، چنان تحولی می‌تواند به شیوهٔ صلح‌آمیزی بینجامد. البته مارکس و انگلس معتقد بودند که تحوّل مطلوب جامعه فقط می‌تواند از راه انقلاب دست‌یافتنی باشد؛ به عبارت دیگر، از طریق جنگ طبقاتی به رهبری روشنفکران، پرولتاریا به قدرت دست خواهد یافت. به نظر آنان اگر کسی می‌پنداشت منافع طبقه یا طبقات حاکم و منافع استثمارشدگان می‌تواند از راه ترویج شناخت یا آگاهی با شیوهٔ صلح‌آمیز آشتی داده شود، پندارش جلوه‌ای از <آرمانگرایی> بود. زیرا حفظ وضع موجود یقیناً به سود طبقهٔ حاکم بود، اما منفعت طبقهٔ استثمار شده در این بود که وضع موجود از بنیاد تغییر کند. اگر کسی به این نتیجه نمی‌رسید که نیاز جامعه به تحوّل فقط از راه انقلاب پرولتری برآورده می‌شود، غیرواقع‌بین و آرمانگرا بود.

برای آنکه انقلاب پرولتری مورد نظر مارکس و انگلس واقع شود شرط لازمش وجود کسانی بود که حرکت تاریخ را درک کنند و بتوانند طبقهٔ استثمار شده را به کل متّحد خودآگاهی تبدیل کنند، به طبقه‌ای که نه تنها <فی‌نفسه> بلکه <لنفسه> نیز باشد. ازاین رو برای وی احترام بسیاری قائل بودند، نه تنها به جهت اینکه سن سیمون قانون را بر تاریخ حاکم می‌دانست (فوریه نیز چنین برداشتی داشت) بلکه علاوه بر آن به لحاظ اینکه بین نظریهٔ تاریخ او و تصوّرش از تغییر مطلوب جامعه ارتباط بسیار نزدیکتری وجود داشت تا بین نظریهٔ تاریخ فوریه و تصورش از تغییر مطلوب جامعه. از این گذشته، می‌توان گفت سن سیمون با برداشتن از تن‌کارشناسی (فیزیولوژی) اجتماعی، از انسان تفسیر <مادیگرایانه‌ای> به دست داده است. در ضمن اگر به نقشی که سن سیمون در تغییر جامعه به صاحبان صنعت نسبت داده است توجه داشته باشیم، پیداست که او نیز در نظر مارکس و انگلس به آرمانگرایی متّهم خواهد بود. زیرا اگر چه ممکن بود صاحبان صنعت در محدودهٔ اجتماعی موجود با تغییرات موافق باشند، به نفع آنها نبود که به تحوّل بنیادیی که لازم بود کمک کنند.

از لحاظ اهمیت تاریخی زیاد مارکسیسم طبیعتاً همین بس که نخستین

سوسیالیستهای فرانسوی را بر اساس ارتباط آنها با مارکس و انگلس در نظر بگیریم. اما با اینکه این رهیافت به آسانی قابل درک است، اگر بر نظرمان دربارهٔ آنها فقط به‌عنوان پیس‌کسوتان مارکس تأکید کنیم، بیشتر رهیافتی یک‌جانبه است. در هر حال آنها به‌قدر کافی واقف بودند که انقلاب در عین آنکه رژیم قدیم را نابود کرده، نتوانسته است صلح را در میان افراد، گروهها و ملتها برقرار سازد. البته سنت‌گرایان نیز این عقیده را داشتند. امّا در حالی که سنّت‌گرایان که نسبت به روشنگری و انقلاب موضعی منفی اختیار کردند، سوسیالیستها در صدد ادامه دادن و به کار گرفتن رضایت‌بخش‌تر آرمانهایی بر آمدند که الهامبخش این جنبشها بود. بدیهی است اگر سیرِ تاریخِ تابع قانون را در نظر سن سیمون به هر حال به این معنا در نظر بگیریم که اصولاً پیشرفت تاریخی را اجتناب‌ناپذیر و تغییرات اجتماعی را قابل پیش‌بینی می‌سازد، حتی اگر در واقع فقط پیش‌بینیهای بسیار کلّی یا مبهم عملی باشد، مشکل هماهنگ کردن این دیدگاه دربارهٔ تاریخ با تأکید بر نقش ابتکار و عمل انسان، که انتظار می‌رود در آثار هر یک از اصلاحگران اجتماعی یافت شود، به میان می‌آید. اما این مشکلی است که در مورد مارکس و انگلس نیز پیش می‌آید. اگر فقط اندیشه‌های سوسیالیستهای فرانسوی را دربارهٔ تغییرات مطلوب در نظر بگیریم، پیداست که آنها از مفهوم دولت دیوانسالار متمرکز بیزار بودند. راست است که سن سیمون به لزوم برنامه‌ریزی اقتصادی توجه داشت؛ اما تحول <حکومت> به <سازمان> اداری را در نظر داشت، و از این نظر می‌توان گفت که در نظریهٔ الغای دولت پیشقدم بوده است. پیداست که فوریه و پرودون هر دو به قدرت رو به افزایش دولت، یعنی به اقتدار سیاسی متمرکز، بدگمان بودند و از آن نفرت داشتند. البته واقعیت موجود این است که در جامعهٔ جدید سلطهٔ دیوانسالاری دولتی به‌طور وسیعی افزایش یافته است. و عجب آنکه این دیوانسالاری ویژگی بارز کمونیسم شوروی تواند بود. با این وصف، به رغم اندیشه‌های بسیار خیالپردازانهٔ فوریه و پرودون، می‌توان در نظر سوسیالیستهای فرانسوی احترامی برای فرد و نفرت آشکاری از خشونت دید. البته مارکس اینها را به لحاظ اینکه اعتقاد داشتند تغییرات بنیادی می‌تواند بدون قهر انقلابی به نتیجه برسد، بیش از اندازه خوش‌بین می‌دانست. اما خوش‌بینی‌ای است که بسیاری از مردم، قطع نظر از طرحهای پیشنهادی مشخصی که نویسندگان فرانسوی ارائه کرده‌اند، با آن همدلی دارند.

فصل پنجم

اوگوست کنت

۱. زندگی و آثار

تأثیر توسعهٔ علم طبیعی در فلسفه در سدهٔ هفدهم احساس شد و در سدهٔ هجدهم بارزتر گردید. چنانکه دیدیم، در سدهٔ هجدهم، برای بسط روش <تجربی> در بررسی انسان، سلوک و زندگی اجتماعی او، دعوی از سوی هیوم در انگلستان و از سوی تنی چند از فیلسوفان فرانسوی، بالا گرفت. اما در آخرین دهه‌های آن سده کانت اظهار داشت که تفکر دربارهٔ تعارض بین شناخت دقیق رو به افزایش که در حوزهٔ علمی به دست آمده است از یک سو و نظامهای متعارض مابعدالطبیعه از سوی دیگر، بناچار دعوی مابعدالطبیعهٔ سنتی را دربارهٔ هر چیزی که بدرستی بتواند به عنوان شناخت واقعیت قلمداد شود، با تردید اساسی مواجه می‌سازد. البته همان طور که در نظر نیوتون بود، علم می‌توانست با معتقدات الاهی و با تفکر مابعدالطبیعی زندگی مسالمت‌آمیز داشته باشد. اما با رشد مفهوم قویتر تکامل تاریخی به قدر کافی طبیعی بود که باید مفهوم مراحل پی‌درپی در تفکر انسان مطرح می‌شد، یعنی به اصطلاح اندیشهٔ تحولی رو به ترقّی که معتقدات الاهی و تفکّر مابعدالطبیعی جای خود را در آن به تشریح علمی و

شناخت تحصّلی می‌داد. تورگو و کوندورسه در سدهٔ هیجدهم این نوع فکر را طرح کرده بودند؛ و در فصل پیش به نظریهٔ سن سیمون دربارهٔ مراحل یا دوره‌های تاریخی توجّه شد. البته نظریهٔ تحوّل فکر انسان از مرحلهٔ الاهی، از طریق مرحلهٔ مابعدالطبیعی، به مرحلهٔ شناخت علمی تحصّلی، به طور سنّتی با نام اوگوست کنت (۱۷۹۸ ـ ۱۸۵۷) بارزترین مظهر و نمایندهٔ فلسفهٔ تحصّلی کلاسیک[۱] همراه شده است.

اوگوست کنت در مون پلیه به دنیا آمد و به عنوان کاتولیک و سلطنت‌طلب تربیت شد. با این حال در چهارده سالگی اعلام کرد که دیگر کاتولیک نیست و ظاهراً در همان سن جمهوریخواه شد. از ۱۸۱۴ تا ۱۸۱۶ شاگرد مدرسهٔ پلی‌تکنیک بود و در آنجا با هدایت دانشمندان برجسته‌ای به تحصیل پرداخت. بدون شکّ در همان دوره به این عقیده پای‌بند شد که جامعه را باید نخبگان علمی سازمان دهند.

در ۱۸۱۶ اوگوست کنت از مدرسهٔ پلی‌تکنیک که جهت‌گیری سلطنت‌طلبانهٔ آن تجدید شده بود اخراج گردید. با این حال در پاریس باقی ماند و به مطالعاتش که شامل بررسی اندیشهٔ آرمان‌پردازانی نظیر دستوت دوتراسی و کابانیس و آثار اقتصاددانان سیاسی و تاریخدانانی مانند هیوم و کوندورسه هر دو می‌شد ادامه داد. بعد از آن در تابستان ۱۸۱۷ منشی سن سیمون شد. همکاری آن دو تن هفت سال دوام یافت؛ وگرچه میزان دینی که اوگوست کنت به سن سیمون دارد مورد اختلاف است، در نقش بااهمیتی که همکاری آنها در ایجاد و تکامل فکری اوگوست کنت داشته، تردید نمی‌توان کرد. پیداست که سن سیمون نخستین کسی بود که اندیشه‌های خاصی را که در فلسفهٔ اوگوست کنت دگربار تجلی کرد ابراز داشت. اوگوست کنت در عین حال این اندیشه را به سبک خودش پروراند. برای مثال، سن سیمون به یک روش علمی کلّی و کاربرد این روش در تکامل علم تازه‌ای دربارهٔ انسان توجّه داشت، حال آنکه اوگوست کنت هر یک از علوم را به عنوان اینکه روش خود را در سیر تاریخی پیدایش و پیشرفت خود تکامل می‌بخشد، در نظر می‌گرفت.[۲] با این حال، هر دو جست‌وجوی تجدید سازمان جامعه به کمک علم تازه‌ای دربارهٔ رفتار انسان و مناسبات اجتماعی بشر بودند.

---

۱. <کلاسیک&gt، برای تمایز از فلسفهٔ نوتحصّلی (نئوپوزیتویسم) یا فلسفهٔ تحصّلی منطقی سدهٔ بیستم.

۲. برای توضیحات لازم این مطلب ← اواخر قسمت ۳ در همین فصل.

وقتی که اوگوست کنت به این نتیجه رسید که برای این اعتقادش دلایل کافی در دست دارد که سن سیمون می‌خواهد مقاله‌ای از او را به عنوان بخش آخر اثر خودش منتشر کند بی‌آنکه در صفحهٔ عنوان به نحو شایسته از وی یاد کند، نزاع شدیدی میان آن دو درگرفت که به قطع رابطه انجامید. اوگوست کنت در ۱۸۲۶ سخنرانی دربارهٔ فلسفهٔ تحصّلی‌اش را برای جمعی خصوصی آغاز کرد. البته دورهٔ سخنرانیها بر اثر وقفه‌ای که کار شدید و عاقبت بد ازدواجی نافرخنده پیش آورد به تعطیل افتاد. واقع امر این است که اوگوست کنت به خودکشی ناموفقی دست زد. در ۱۸۲۹ توانست سلسله سخنرانیها را از سر بگیرد، این سخنرانیها اساس کتاب دورهٔ فلسفهٔ تحصّلی[1] (شش جلد، ۱۸۳۰ ـ ۱۸۴۲) او را تشکیل داد. با طرح تحقیقات علمی مورد لزوم تجدید سازمان جامعه[2] که در ۱۸۲۲ نوشت، آن اساس قبلاً گذاشته شده بود. عنوان این طرح یا رئوس مطالب فلسفهٔ تحصّلی بیان روشنی از گرایش اساسی اجتماعی اوگوست کنت است.

در گفتار دربارهٔ نگرش تحصّلی[3] (۱۸۴۴) و گفتار دربارهٔ مجموعهٔ فلسفهٔ تحصّلی[4] (۱۸۴۸) اندیشهٔ اوگوست کنت دربارهٔ دین انسانیّت بیان شده است. بعضی از زندگینامه‌نویسان تأثیر تربیت مذهبی اوگوست کنت را در این تحوّل می‌بینند، با این تفاوت که انسانیّت به عنوان موضوع پرستش جای خدا را گرفته است. البته دیگران، شاید بیشتر با خیالپردازی، دلبستگی فیلسوف را به مادام کلوتیلد دو وو[5] که شوهرش برای فرار از مجازات اختلاس سر به نیست شده بود و اوگوست کنت در ۱۸۴۴ گرفتار عشق او شده بود، به منزلهٔ بسط آن دلبستگی به نوع انسان دانسته‌اند.[6]

اوگوست کنت هیچ گاه بر مسند استادی دانشگاه قرار نگرفت و مدتی ناچار شد از راه تدریس به دانشجویان مدرسهٔ پلی‌تکنیک امرار معاش کند. در ۱۸۵۱ ـ ۱۸۵۴ کتاب

---

1. *Course de philosophie positive*

۲. همین Plan des travaux seientifiques nécessaires pour réorganiser la société در ۱۸۸۳ جزو *Opuscules de philosophie sociale* (۱۸۱۹ ـ ۱۸۲۸) منتشر شد.

3. *Discours sur L'esprit Positive*

4. *Discours sur L'ensemble du Positivisme*

5. Clothilde de Vaux

۶. از آنچه خود اوگوست کنت دربارهٔ عشقش به بانو دووو می‌گوید خوب پیداست که در اندیشه‌اش دربارهٔ دین انسانیّت تأثیر گذاشته است. اما لزوماً نتیجه گرفته نمی‌شود که انسانیّت به عنوان موضوع پرستش، همان بانو دووو است که تعمیم یافته است. هر چند که اوگوست کنت معتقدات الاهی سنّتی را رد می‌کرد، عصر موسوم به ایمان را می‌ستود و آرزو داشت که به انسانگرایی بُعد دینی بخشد.

چهار جلدی‌اش را با نام نظام سیاست تحصّلی[1] و در ۱۸۵۲ شرعیات تحصّلی[2] را منتشر کرد. در آن دوره سعی داشت که جنبه‌های علمی و دینی اندیشه‌اش را با هم جمع کند. در ۱۸۵۶ نخستین جلد ترکیب ذهنی یا نظام عمومی مفاهیم خاص حال عادی انسانیت[3] را نوشت. اما با مرگ اوگوست کنت در ۱۸۶۷، این کوشش برای ترکیب همهٔ علوم برحسب روابط آنها با نیازهای عادی انسان پایان گرفت. زندگی‌اش در اصل از راه وجوهی که مریدان صمیمی‌اش فراهم می‌کردند می‌گذشت.

۲. سه مرحله در تکامل انسانی

اوگوست کنت در دیباچهٔ دورهٔ فلسفهٔ تحصّلی‌اش یادآور می‌شود که عبارت <فلسفهٔ تحصّلی > همیشه در این سخنرانیها <در معنای بکلّی تغییرناپذیری > به کار می‌رود[4] و بنابراین به دست دادن تعریفی سوای آنچه در کاربرد یکسان اصطلاح از سوی وی مستتر است زائد است. با این حال این توضیح را می‌افزاید که مرادش از <فلسفه > چیزی است که فلاسفهٔ باستان و خاصه ارسطو از این کلمه اراده می‌کردند، یعنی <نظام کلّی مفاهیم انسانی >[5]، اما مرادش از <تحصّلی > مفهوم نظریّه‌هایی است که هدف آنها < هماهنگی واقعیتهای مشهود >[6] است. البته گفتهٔ اوگوست کنت، اگر بتنهایی در نظر گرفته شود، تا اندازه‌ای گمراه‌کننده است. زیرا به نظر او علوم است که پدیده‌ها یا واقعیتهای مشهود را تحت قوانین کلی، که توصیفی است نه توضیحی، در می‌آورد، حال آنکه فلسفه، طبیعت روشهای علمی را بررسی می‌کند و ترکیب منظّمی از علوم جزئی گوناگون فراهم می‌آورد. اما اگر این گفته را به این معنی بگیریم که فلسفه به طور غیرمستقیم واقعیتهای مشهود را هماهنگ می‌سازد، مادام که ترکیب کلّی هماهنگیهای اجزایی را که با علوم به دست می‌آید هدف قرار می‌دهد، می‌تواند معنی داشته باشد.

اوگوست کنت شناخت تحصّلی را به شناخت واقعیتهای مشهود یا پدیده‌ها و به

1. *Systéme de politique positive*
2. *Catéchisme positiviste*
3. *Synthése subjective ou systéme universal des conception propres à L'état normal de L'humanité*
4. *Cours de philosophie positive* (2nd. ed. Paris, 1864) I. P. 5.

به این چاپ کتاب در پانوشتها با عنوان *C. P. P* ارجاع داده خواهد شد.

5. *Ibid.*
6. *Ibid.*

هماهنگی و قوانین توصیفی پدیده‌ها منحصرکرد. کاربرد واژهٔ <پدیده‌ها > در واقع اعتقاد اوگوست کنت را به این مطلب بیان می‌کند که ما واقعیت را فقط بدان نحو که در برابر ما ظاهر می‌شود می‌شناسیم، اما نباید این نتیجه گرفته شود که ذهن انسان به عقیدهٔ او فقط تأثرات ذهنی را می‌شناسد. به مناسبتی از هیوم با احترام یاد می‌کند؛ اما شکاکیّت هیومی در واقع با ذهن اوگوست کنت بیگانه است، جز در موضوع معتقدات الاهی و دعاوی مابعدالطبیعه مبنی بر اینکه می‌تواند ما را به شناخت چیزی که متعالی از مرتبهٔ پدیداری است مجهز سازد. او به پیشینیان فرانسوی سدهٔ هیجدهمی‌اش نزدیکتر است تا به تجربه‌گرایی هیومی. مقصود اینکه تأکید اوگوست کنت بر این است که فلسفهٔ اصیل صورت توسعهٔ منظّم کاربرد چیزی را به خود می‌گیرد که هولباخ <عقل سلیم > یا <مفاهیم طبیعی > نامیده است.[1] و به نظر او این بدان معناست که فقط آنچه بتواند قابل آزمون تجربی باشد می‌تواند به عنوان شناخت به شمار آید. تنظیم قوانین کلّی ما را برای پیش‌بینی و بنابراین برای آزمودن توانا می‌کند. همین راه رسیدن به شناخت واقعی است که به نظر اوگوست کنت حس مشترک یا <عقل سلیم عامه > است.[2] همین عقل سلیم است <شبهه‌های مابعدالطبیعی بی‌معنا >[3] را در باب به اصطلاح وجود اشیای طبیعی خارج از ذهن رد می‌کند. اوگوست کنت برای این گونه بحثهای نظری شکیبایی چندانی ندارد. <فلسفهٔ تحصّلی >اش فلسفه‌ای شکاکانه، به این معنا که شناخت ما به داده‌های حسّی محدود است، نیست.

البته ذهن یا نگرش تحصّلی شرط لازمش پیدایش و پیشرفت علوم طبیعی و نتیجهٔ تکامل تاریخی ذهن انسان است. این سیر به نظر اوگوست کنت به طبیعت انسان وابسته است و به همین دلیل ضروری است. ذهن انسان در جریان تکامل تاریخی‌اش در طی قرنها از سه دوره یا مرحلهٔ ربّانی، مابعدالطبیعی، و تحصّلی گذشته است. این سه مرحلهٔ تکامل فکری بشریّت البته به زندگی فرد شباهت دارد که کودکی و جوانی را تا مردی از

---

۱. اثر هولباخ Holbach با عنوان

Le bon sens, ou idées naturelles opposées aux idées sur naturelles

در ۱۷۷۲ در آمستردام انتشار یافت.

2. Comte's *Discours sur L'esprit positif*, section 34.

3. *Ibid.*, section 10.

سر می‌گذراند. <به تاریخ خود او که فکر می‌کنیم آیا هر یک از ما به یاد نمی‌آورد که او به‌ترتیب... در کودکی‌اش ربّانی، در جوانی‌اش مابعدالطبیعی، و در پختگی‌اش طبیعی بوده است؟ >[1] فرد، جز در صورتی که نابهنگام بمیرد، معمولاً از کودکی به نوجوانی و از نوجوانی به بلوغ می‌رسد. و این سه مرحله در تکامل فکری بشریّت به طور کلی منعکس است. اگر بقای بشر ادامه داشته باشد، مراحل یا دوره‌های رشد ذهنی با الگوی معینی یکی جانشین دیگری می‌شود، چرا که بشر همان خواهد بود که هست. از این جهت، این یک امر ضروری است، یا بهتر بگوییم بنا به فرض ضروری است.

در واقع به قدر کافی روشن است که اگر فرد نمیرد یا عاملی سد راه سیر طبیعی تکامل نشود، از کودکی و از جوانی به بزرگسالی می‌رسد. اما گرچه اوگوست کنت ممکن است خودش را در کودکی ربّانی و در جوانی مابعدالطبیعی دیده باشد، به هیچ وجه به این معنی نیست که هر مردی یا زنی تکامل ذهنی‌اش را به این ترتیب تعبیر کند. اگر نظریهٔ مراحل اوگوست کنت به تکامل فکری عمومی بشریت تعمیم داده شود، به مراتب قابل قبول‌تر می‌شود. در واقع پیداست که تفکّر دربارهٔ تاریخ انسان تأثیر اصلی را در هدایت اوگوست کنت به تدوین نظریه‌اش دارد،[2] حتی اگر بر آن شود که این دوره‌ها را با مراحل زندگی فرد مرتبط سازد و این مراحل را در مقیاس وسیع در تاریخ ببیند. در هر حال پرداختن به توضیح اوگوست کنت، دربارهٔ سه مرحلهٔ اصلی در تاریخ بشریّت، راه سادهٔ ره یافتن به فلسفهٔ تحصّلی اوست.

مراد اوگوست کنت از دورهٔ اوّل، دورهٔ ربّانی، وجود آن مرحلهٔ تکامل ذهنی بشر است که وی در پی علتهای غایی حوادث است و آنها را در اراده‌های موجودات متشخص مافوق انسانی یا در ارادهٔ یک موجود از این سنخ می‌بیند. این مرحله به طور کلّی عصر خدایان یا عصر خداست. البته تقسیم فرعی لازم است. نوع بشر در دورهٔ کودکی به غریزه سعی می‌کرد که با نسبت دادن عواطف و علائق به اشیاء شبیه آنچه بشر دارد، پدیده‌ها را، که علت‌های واقعی آنها ناشناخته است، تبیین کند. به عبارت دیگر، بشر به اشیای خارجی، به طرز مبهمی زندگی و عواطف و اراده می‌بخشید. این ذهنیّت زنده‌انگارانه

---

1. *CPP*, I, P. 11

۲. قصد این نیست که نتیجه گرفته شود این نظر کاملاً تازگی داشت. قبلاً توجه به پیشکسوتان اوگوست کنت جلب شده است.

بیان‌کنندهٔ چیزی است که اوگوست کنت به عنوان مرحلهٔ بت‌پرستی از آن یاد می‌کند. البته در جریان زمان، نیروهای زندگی‌بخشی که در نهاد اشیاء است، به هیأت خدایان و خدابانوان آیین چندخدایی تجسّم خارجی می‌یافت. بعد از آن خداپرستیهای مذهب چندخدایی در مفهوم خدای یکتای مذهب یکتاپرستی مستحیل شد. این سه مرحلهٔ فرعی پی‌درپی بت‌پرستی، چندخدایی و یکتاپرستی بر روی هم دورهٔ ربّانی را تشکیل می‌دهد.

اوگوست کنت دومین دورهٔ کلّی را دورهٔ مابعدالطبیعی می‌نامد. البته این تسمیه احتمالاً سوءتفاهم ایجاد می‌کند. زیرا چیزی که اوگوست کنت در نظر دارد، تبدیل خدایان یا خدای متشخص به مجرّدات مابعدالطبیعی است، نه من باب مثال مابعدالطبیعهٔ توحیدی متفکران قرون وسطی از قبیل توماس آکوئینی یا بعداً مابعدالطبیعهٔ توحیدی اسقف بارکلی. در دورهٔ مابعدالطبیعی، ذهن به اصطلاح به جای تبیین‌کردن پدیده‌ها بر اساس فعالیّت مشیّتی الاهی، به مفاهیمی خیالی نظیر اِتر، عناصر حیات‌بخش و امثال آنها متوسل می‌شود. انتقال از دورهٔ ربّانی به مابعدالطبیعی هنگامی صورت می‌گیرد که مفهوم خدای فراطبیعی و متشخّص جای خود را به مفهوم جامع‌الشمول طبیعت بدهد و وقتی که بر اساس انواعی از هستیهای مجرّد نظیر نیرو، جذب و دفع تبیینها دنبال شود.[1]

دورهٔ سوم دورهٔ تحصّلی است، یعنی دورهٔ نگرش یا ذهنیّت علمی پخته. در این دوره برای یافتن علل تبیینی غایی یا مباحثه در باب ماهیت ذاتی <حقیقی> اما نامشهود اشیاء کوشش نمی‌شود. ذهن به پدیده‌ها یا واقعیتهای مشهودی می‌پردازد که آنها را تحت قوانین توصیفی کلّی، نظیر قانون گرانش، قرار دهد. این گونه قوانین توصیفی هماهنگ پیش‌بینی را ممکن می‌سازد. در واقع توانایی پیش‌بینی کردن و بنابراین تا حدودی در تسلّط داشتن، همانا نشانهٔ شناخت تحصّلی واقعی است. شناخت تحصّلی، واقعی و قطعی و سودمند است.

---

۱. بارکلی در نقد مکانیک نیوتونی *De Motu* اش از این فکر که واقعیات یا موجودیاتی متناظر با اصطلاحهای مجرّدی نظیر <جذب>، <نیرو> یا <گرانش> وجود دارند انتقاد کرد. بارکلی می‌گفت این اصطلاحها کاربردهایی نظیر <فرضیات ریاضی> دارد؛ اما اگر بپنداریم مابازای موجودیّات مجردی است به خطا رفته‌ایم. نظری که بارکلی از آن انتقاد می‌کرد، مثال خوبی از آن چیزی است که وقتی اوگوست کنت از دورهٔ مابعدالطبیعی در تکامل تفکر انسان سخن به میان می‌آورد، از مابعدالطبیعه مراد می‌کرد.

اوگوست کنت اگرچه شناخت تحصّلی را شناختی قطعی توصیف می‌کند، در عین حال تأکید می‌کند که به یک اعتبار شناختی نسبی است. چرا که ما کلّ عالم هستی را نمی‌شناسیم. ما عالم را فقط بدان نحو که در برابر ما ظاهر است می‌شناسیم. شناخت از عالم ما، شناخت تحصّلی است و دامنهٔ عالم ما، عالم بدان نحو که در برابر ما ظاهر است، چیزی نیست که یک بار و برای همیشه ثابت و قطعی شده باشد. شناخت تحصّلی به این معنا نیز نسبی است که جست‌وجوی مطلقها ترک شده است. حتی اگر علت‌های غائی وجود داشته باشد، نمی‌توانیم آنها را بشناسیم. آنچه ما می‌شناسیم پدیده‌هاست. از این رو ذهنی که به ماهیّت و وظیفهٔ شناخت تحصّلی پی ببرد، وقت را به بحث نظری بی‌فایدهٔ کلامی و مابعدالطبیعی هدر نمی‌دهد.

نظریهٔ سه دوره که خلاصه‌اش آمد، شاید این طور به نظر برسد که ارتباط چندانی با مشغلهٔ تجدید سازمان جامعه ندارد. با این همه، در واقع اوگوست کنت هر دوره را با صورت مشخصی از سازمان اجتماعی مرتبط ساخته است. دورهٔ ربّانی با اعتقاد به قدرت مطلق و حق الاهی شاهان و با نظم اجتماعی نظامیگرانه همراه است. یعنی نظم اجتماعی با اعمال قدرت از بالا حفظ می‌شود و طبقهٔ سپاهیان طبقهٔ ممتاز است. در دورهٔ مابعدالطبیعی، رژیم قبلی آماج انتقاد اساسی قرار می‌گیرد، اعتقاد به حقوق صوری و به حاکمیّت مردم رایج می‌گردد؛ و حکومت قانون جای قدرت سلطنتی و روحانی را می‌گیرد. سرانجام دورهٔ تحصّلی با توسعهٔ جامعهٔ صنعتی همراه می‌شود. زندگی اقتصادی انسان در کانون توجه قرار می‌گیرد؛ و نخبگان علمی به وجود می‌آیند که کارشان سازماندهی و تنظیم جامعهٔ صنعتی به طریقی معقول است. این گونه جامعه به نظر اوگوست کنت، و به نظر عده‌ای از همعصران وی، طبیعتاً صلحجو بود.[1] اما برای تکامل خاصش علم تازه‌ای، یعنی جامعه‌شناسی، لازم بود. علم طبیعی انسان را توانا می‌سازد که تا حدودی بر محیط طبیعی‌اش مسلّط شود. علم به احوال انسان، آدمی را برای تشکیل جامعهٔ صنعتی طلح‌طلب توانا می‌سازد. از این رو پیدایش نگرش یا ذهنیّت تحصّلی با تجدید سازمان جامعه همراه خواهد بود.

---

۱. این تصوّر که جامعهٔ صنعتی جامعهٔ دوستدار صلح خواهد بود، مورد تأیید سوسیالیستهای فرانسوی نبود. هربرت اسپنسر در نیمهٔ دوم سدهٔ نوزدهم از چنین دیدگاهی دفاع کرد.

به نظر اوگوست کنت، جهان باستان و قرون وسطی بازنمود نگرش یا ذهنیّت ربّانی، اما روشنگری بازنمود مرحلهٔ مابعدالطبیعی بود. او در عالم خودش آغاز دورهٔ تحصّلی را می‌دید. بعلاوه، همان طور که جوانی را دورهٔ انتقال بین کودکی و پختگی می‌دانست، دورهٔ مابعدالطبیعی را نیز به منزلهٔ عصر انتقال در نظر می‌گرفت؛ عصری که معتقدات و نهادهای دورهٔ ربّانی در آن آماج انتقاد قرار گرفته و راه برای تکامل ذهنیّت تحصّلی فراهم آمده است.

اگر به کلیّات اکتفا کنیم، بدیهی است که نظریهٔ سه دورهٔ اوگوست کنت می‌تواند موجّه جلوه کند. یعنی اگر فقط به موقعیت مسلّط الاهیات در میان موضوعهایی که در قرون وسطی مطالعه می‌شد، به جنبه‌های خاصی از تفکّر در روشنگری سدهٔ هیجدهم و به توسعهٔ بعدی این اعتقاد که علم تنها راه مطمئن بالا بردن شناخت ما نسبت به جهان است توجه داشته باشیم، شاید کاملاً معقول به نظر برسد که تاریخ اروپا را به سه دورهٔ ربّانی، مابعدالطبیعی و تحصّلی تقسیم کنیم. امّا اگر بررسی تاریخ اروپا را با تفصیل بیشتری آغاز کنیم، بیدرنگ روشن می‌شود که تقسیمات اوگوست کنت اگر دقت تفسیر شود، نمی‌تواند با واقعیتها منطبق باشد. برای مثال، فلسفه در یونان باستان شکوفا شد؛ و ریاضیات نیز پیشرفت کرد. از طرفی علم طبیعی، مدتها پیش از پایان دوره‌ای که اوگوست کنت دورهٔ مابعدالطبیعی می‌نامد، پیشرفتی چشمگیر کرد.

لازم نیست بگوییم که اوگوست کنت از این گونه واقعیتها آگاه است. و همهٔ سعی خود را در کار می‌گیرد تا واقعیتها را با طرح کلّی‌اش منطبق سازد. برای مثال، می‌داند که در قرون وسطی الاهیات با مابعدالطبیعه همراه بود، اما به مابعدالطبیعه طوری نگاه می‌کند که انگار برای ذهنیّت ربّانی ساخته شده و گویی در واقع جزئی از آن است. از طرفی اوگوست کنت مدعی نیست که علم فقط با دورهٔ تحصلی آغاز شده است. کاملاً آگاه است که ریاضیات را یونانیان پرورش دادند. اما بر این باور است که در جریان تکامل علم، پیشرفتی از انتزاعی‌ترین علم، یعنی ریاضیات، تا انضمامی‌ترین علم، یعنی جامعه‌شناسی که خدمت ویژهٔ دورهٔ تحصّلی است، وجود داشته است. و امّا، تکامل فیزیک مطمئناً پیش از دورهٔ تحصّلی به طور کلی آغاز شده؛ اما با مفروض قرار دادن هستیهای مجرّد به عنوان علتهای تبیینی، زمانی نگرش مابعدالطبیعی بروز داد. تنها با آغاز دورهٔ تحصّلی است که ماهیّت حقیقی علم‌طبیعی و مفاهیم و قوانین آن فهمیده می‌شود.

بنابراین اوگوست کنت حاضر به قبول این معنی است که بخشی از یک دوره بر دورهٔ دیگر منطبق می‌شود. <به این ترتیب، برای مثال، دوران ربّانی را ناگزیر تا جایی هنوز باقی می‌دانیم که مفاهیم اخلاقی و سیاسی خصلتی ماهیتاً ربّانی را حفظ کرده باشند، ولوسایر مقولات فکری به دورهٔ کاملاً مابعدالطبیعی انتقال یافته باشد؛ و حتی اگر دورهٔ تحصّلی حقیقی، با توجه به بسیط‌ترین مقولاتی از این قبیل، قبلاً آغاز شده باشد. به همین قیاس لازم خواهد بود که فی‌الواقع دوران مابعدالطبیعی تا آغاز فلسفهٔ تحصّلی ادامه بیابد... جنبهٔ اصلی هر دوره بر اساس این روال، تا وقتی که ممکن باشد و مادام که تدارک خودانگیختهٔ دوران بعد علناً آغاز می‌شود دوام خواهد داشت. >[1] اگر یک فرد بخصوص را در نظر بگیریم، خصوصیات روانی که به دورهٔ قبلی رشد تعلق دارد ممکن است در فرد بزرگسال باقی بماند و با خصوصیاتی که ویژهٔ دورهٔ پختگی است همزیستی کند. به همین قیاس ممکن است تظاهرات ذهنیّت دوران تاریخی قبل در دورهٔ بعدی دیده شود. <حتی در عصر ما از دیدگاه ذهنی تحصّلی، این آیین چندخدایی مبهم براستی چیست که این همه فیلسوفان مابعدالطبیعی عمیق، مخصوصاً در آلمان، این سان بدان مباهات می‌کنند، حال آنکه بت‌پرستی عمومیّت یافته و نظام‌یافته شده است؟ >[2]

بعضی از ملاحظات اوگوست کنت فی‌نفسه به قدر کافی معقول است. اما اندیشه کلّی اندیشهٔ کسی است که می‌خواهد واقعیتها را بر اساس نوعی بینش ابتدایی از تاریخ اروپا در یک طرح تفسیری کلّی جای دهد. البته اوگوست کنت کاملاً حق داشت که با یک طرح تفسیری کلّی به سراغ تاریخ اروپا برود و ببیند واقعیتها چگونه با آن تطبیق می‌یابد. اما هرچه تطبیقهایی که او ناگزیر از انجام دادن آنها بود بیشتر می‌شد، تقسیم به مراحل یا دورانها ناپایدارتر می‌شد. بعلاوه، اگر توالی دوره‌ها نشانهٔ پیشرفت در حوزه‌های فکری و اجتماعی تلّقی شود، واضح است که چنین تلقیّتی مبتنی بر پیشفرض یک داوری ارزشی یا مجموعه‌ای از داوریهای ارزشی است. به عبارت دیگر، اوگوست کنت تاریخ اروپا را از دیدگاه یک تحصّلی‌مشرب معتقد می‌خواند. البته این کار گناه فاحشی نیست. اما نتیجهٔ کار توصیف بیطرفانه نیست، سهل است، باز ساختن از دیدگاهی بخصوص است. به زبان دیگر، به نظر می‌رسد که حقیقت فلسفهٔ تحصّلی پیشفرض تفسیر اوگوست کنت از

---

1. *CPP, V.* P. 24.

2. *Ibid.*, P. 33.

تاریخ باشد. او حاضر نبود که امکان تکامل فکری برای دورهٔ مابعد تحصّلی در نظر بگیرد. مطمئناً سعی کنت بر آن بود که با گزارشی روانشناختی از شکوفایی حیات ذهنی انسان در جریان رشد به سوی کمال، تأییدی بر نظریهٔ دوره‌های تاریخی خود به‌دست دهد. اما تا اندازه‌ای روشن است که این تفسیر هم مبتنی بر پیشفرض صحّت فلسفهٔ تحصّلی است، که این ادعا بر آن حاکم است که ذهن بالغ و ذهنیّت علمی، بنا بر برداشتی که اوگوست کنت از آن دارد، عیناً یک چیزند.

پیش از آنکه به رده‌بندی اوگوست کنت از علوم بپردازیم، می‌توانیم به دو نکته اشاره کنیم. نکتهٔ اول راجع به عقیدهٔ دینی است. راه طبیعی فهمیدن اوگوست کنت این است که سخنش به این ترتیب تعبیر شود که انسان همچنانکه دست از اعتقاد به جنّ و پری برمی‌دارد وقتی که پی ببرد برای وجود چنین موجوداتی دلیل مناسبی نیست، همچنان نیز بتدریج از اعتقاد به خدای متعال دست بر می‌دارد، نه به این دلیل که عدم خدا برایش ثابت شده است، بلکه به این سبب که برای اعتقاد به وجود خدای متعال دلیل محصّلی در دست نیست. به عبارت دیگر، رواج بی‌خدایی از ویژگی پیشرفت ذهن به سوی پختگی است، نه نتیجهٔ برهان فلسفی عدم خدا. اگر چه راه طبیعی تفسیر نظریهٔ سه دورهٔ اوگوست کنت همین است، آنچه وی بر آن عملاً تأکید می‌ورزد، یعنی موجودی که بتدریج آن را کنار می‌گذارد، توسل به خدا به عنوان فرضیه‌ای است که پدیده‌ها را تبیین کند. یعنی هر چه عدهٔ بیشتری به جست‌وجوی <تبیین‌ها >ی علمی امور برخیزند، تبیین فراطبیعی کمتر می‌جویند. و هر آینه ذهن بالغ نتواند برای امری تبیین علمی بیابد. به‌جای توسل به خدا برای پر کردن رخنه، در انتظار تبیینی می‌ماند و به جست‌وجوی آن بر می‌آید. اوگوست کنت در عین حال مدافع بی‌خدایی نیست. به عقیدهٔ او، خداپرستی و بی‌خدایی مربوط به مسائلی است که نمی‌توان آنها را حل کرد. زیرا آزمون تجربی امکان ندارد. علت غایی یا علتهایی غایی ممکن است موجود باشد؛ اما اینکه موجود است یا نه، نمی‌دانیم و نمی‌توانیم بدانیم.

نکتهٔ دوم مربوط به راهی است که اوگوست کنت سه نوع اصلی سازمان اجتماعی را از آن، با سه مرحلهٔ اصلی تکامل فکری انسان مرتبط می‌سازد. آمادگی کامل دارد بپذیرد که پیشرفت فکری انسان می‌تواند پیشرفت اجتماعی‌اش را پشت سر بگذارد و برای مثال نگرش تحصّلی می‌تواند پیش از صورت سازمان اجتماعی متناظر با آنکه تکامل یافته

است ظاهر گردد. سوای هر ملاحظهٔ دیگری، تأکید اوگوست کنت بر لزوم برنامه‌ریزی اجتماعی توسط نخبگان علمی، وی را به پذیرفتن این واقعیت وا می‌دارد که پیشرفت ذهنی می‌تواند از پیشرفت اجتماعی جلو بزند. در عین حال می‌خواهد اندیشهٔ پیوستگی دو جنبهٔ یک حرکت تاریخی را، یعنی جنبهٔ معرفتی و جنبهٔ اجتماعی آن را، حفظ کند. بنابراین تأکید می‌کند که حتی اگر پیشرفت فکری انسان از پیشرفت اجتماعی‌اش جلو بیفتد، مع‌ذلک می‌توانیم مراحل مقدماتی پیدایش صورت جدید سازمان اجتماعی را تشخیص دهیم. بعلاوه، به محض آنکه انتقال به جامعهٔ صنعتی که به نحو مناسب سازمان‌یافته باشد انجام بگیرد، نگرش تحصّلی را همین تقویت و تحکیم خواهد کرد.

۳. رده‌بندی و روش‌شناسی علوم

از نظر اوگوست کنت، پیشرفت در شناخت پیشرفت در شناخت علمی است. البته علم به شکل علوم خاص در می‌آید. توجه همهٔ علوم به هماهنگی پدیده‌هاست، اما علوم یا با رده‌های مختلفی از پدیده‌ها سر و کار دارد، یا با جنبه‌های متفاوتی از اشیاء، و به قول فیلسوفان مدرسی <متعلقات صوری > مختلفی دارند. بعلاوه، <روالهای مخصوص >[1] یا روشهای خود را دارند. بنابراین در علم نوعی تقسیم‌بندی خاص هست. و یکی از وظایف اصلی فیلسوف رسیدن به ترکیب است، نه از راه از بین بردن اختلافها، از طریق رده‌بندی منظّم.

اگر این رده‌بندی باید صورت بگیرد، نخستین شرط تعیین علوم پایه یا بنیادی است. برای انجام این منظور باید <فقط به نظریه‌های علمی توجه داشت و به کاربرد آنها هیچ کاری نداشت. >[2] یعنی کاربردی که نظریهٔ علمی در حوزهٔ تکنولوژی دارد باید از بحث کنار گذارد. بعلاوه، باید به علوم کلّیتر یا مجرّدتر بیشتر توجه کرد تا به علومی که در واقع شاخه‌ها یا کاربردهای خاص علم قبلی‌اند. برای مثال، قوانین کلّی فیزیک متعلق به فیزیک مجرّد است، حال آنکه بررسی زمین به طور خاص علمی انضمامی است و مستلزم رسیدگی به عواملی سوای قوانین مجرّد فیزیک است. به همین ترتیب، تنظیم

۱. CPP, I, P. 83، برای مثال شیمی بر آزمایش تأکید دارد، اما اخترشناسی بر مشاهده بیشتر تکیه می‌کند. نمی‌توان جرم آسمانی را از جایش برداشت تا دریافت که نتیجهٔ این عمل چیست.

2. *Ibid.*, P. 56.

قوانین کلّی زیست به علم مجرد مربوط می‌شود، حال آنکه علمی مانند گیاهشناسی به نوع خاصی از زندگی یا به سطح خاصی از آن توجه دارد.

اوگوست کنت در کتاب دورهٔ فلسفهٔ تحصّلی‌اش شش علم پایه کشف کرده که عبارتند از: ریاضیات، اخترشناسی، فیزیک، شیمی، تن‌کارشناسی و زیست‌شناسی، و فیزیک اجتماعی یا جامعه‌شناسی. باید توجه داشت که روانشناسی در این صورت دیده نمی‌شود. توجیه آن این است که اوگوست کنت از یک سو روانشناسی درون‌نگر را قبول ندارد، اما از سوی دیگر زمان تألیف کتاب او قبل از تکامل واقعی روانشناسی تجربی بود. بنابراین روانشناسی بر اساس برداشت وی بین تن‌کارشناسی و جامعه‌شناسی تقسیم شده است. اوگوست کنت با واگذار کردن مطالعه دربارهٔ انسان به عنوان فرد به تن‌کارشناسی یا زیست‌شناسی، راه کوندیاک و کابانیس را می‌پیماید. مطالعهٔ ماهیّت و رفتار انسان به عنوان پدیدهٔ اجتماعی به تن‌کارشناسی اجتماعی ـ بر اساس نامگذاری سن‌سیمون ـ یا به جامعه‌شناسی واگذار شده است.

اوگوست کنت در آثار بعدی‌اش برای اخلاق به عنوان علمی اضافی جایی باز کرد. با این حال، اخلاق از نظر او علم دستوری مربوط به ارزشهای تعیین‌کننده و قواعد اخلاقی نبود، بلکه بیشتر روانشناسی اجتماعی، یعنی مطالعهٔ رفتار آشکار اجتماعی انسان بود؛ با توجه به تنظیم قوانینی که ما را به پیش‌بینی و تعقیب برنامه‌ریزی اجتماعی توانا سازد.

اوگوست کنت به منظور رده‌بندی منظم تأکید دارد که ما باید با آنچه ساده‌ترین و کلی‌ترین یا مجرّدترین است آغاز کنیم و بر اساس نظم منطقی وابسته بدان به سوی پیچیده‌تر و جزئی‌تر پیش برویم. برای مثال، ریاضیات از اخترشناسی مجرّدتر است، و اخترشناسی بدین معنا به ریاضیات وابسته است که دوّمی پیشفرض اوّلی است. تن‌کارشناسی یا زیست‌شناسی که به همین ترتیب به قوانین کلی زندگی می‌پردازد، از جامعه‌شناسی که منحصراً انسان را در جامعه بررسی می‌کند مجرّدتر است. اگر این رشته‌ها را دنبال کنیم به پایان سلسله مراتب علوم پایه می‌رسیم که قبلاً به آنها اشاره کردیم. علوم طوری مرتب شده‌اند که ذهن از آنچه مجرّدترین است و از پدیده‌های منحصراً انسانی به دور است، یعنی از ریاضیات آغاز می‌کند و به جامعه‌شناسی، که تا اندازهٔ زیادتری بیش از هر علم دیگری با پدیده‌های انسانی سر و کار دارد، پایان می‌یابد.

قبلاً به این نکته اشاره شده است که برخلاف سن سیمون که میل داشت به یک روش

علمی کلّی بیندیشد، اوگوست کنت بر آن بود که هر علمی روش خاص خود را تکامل می‌بخشد. البته این مطلب به توضیح نیاز دارد. اگر به کاربرد واژهٔ <روش > از نظر اوگوست کنت توجه کنیم، او فقط یک روش علمی می شناسد. <زیرا هر علمی عبارت از هماهنگی واقعیتهاست؛ اگر مشاهدات مختلف بکلی مجزا باشد، علمی وجود نخواهد داشت. >[1] بنابراین اگر مقصودمان از روش، مشاهدهٔ واقعیتها یا پدیده‌ها و هماهنگی آنها از راه تنظیم قوانین باشد، یک روش وجود دارد که در میان همهٔ علوم مشترک است. البته اگر در نظر داشته باشیم که اوگوست کنت به چه چیزی <رویه > می‌گوید، به نظر او در واقع درست این است که هر علمی در جریان تکاملش رویه یا شیوهٔ خودش را، راه خودش را در روبه‌رو شدن با داده‌ها تکمیل می‌کند. در واقع رویه‌هایی وجود دارد که منحصر به هیچ یک از علوم خاص نیست. کاربرد فرضیه، قیاس و آزمون از این گونه رویه‌ها است. در عین حال آزمایش مثلاً در شیمی نقشی دارد که نمی‌تواند آن نقش را در اخترشناسی داشته باشد، حال آنکه در جامعه‌شناسی باید از رهیافتی تاریخی استفاده کرد.

در باب این مطلب که اوگوست کنت به کثرت روشها قائل است، توضیح بیشتری لازم است. اوگوست کنت در رده‌بندی علوم پایه، بر نظمی منطقی تأکید می‌ورزد که علوم از آن پیروی می‌کنند. در این سلسله مراتب، هر علم از پی آینده علم قبلی خود را منطقاً ایجاب می‌کند. در عین حال، بر این باور است که <مادام که کسی تاریخ علمی را نداند آن علم را به کمال نمی‌داند. >[2] مقصود اینکه هر علمی ماهیت حقیقی خود را بتدریج که پرورده و متکامل می‌شود، بیشتر آشکار می‌کند تا در سرچشمه‌هایش.[3] برای مثال، ریاضیات داده‌های آغازین خود را از پدیده با توجه به جنبه‌های کمی آنها می‌گیرد و هدف آن تعیین روابط بین کمیّتهای معیّن است. اما ریاضیات در تکاملش بتدریج تجریدی‌تر می‌شود تا اینکه <از طبیعت اشیایی که بررسی می‌کند به کلّی مستقل می‌شود و تنها مربوط به روابط شمارشی آنهاست. >[4] همین که به <چیزی صرفاً منطقی

---

1. *CPP*, I, P. 99.

2. *Ibid*., P. 65.

۳. این دیدگاه بوضوح دیدگاهی ارسطویی است.

۴. *CPP* ,I, P. 103. اوگوست کنت سعی می‌کند که نظرش را، در این باب که همهٔ علوم با پدیده‌ها سروکار دارند، با اذعان به طبیعت مجرّد ریاضیات در هم آمیزد.

و عقلانی >[1]، مرکب از <مجموعهٔ قیاسهای عقلانی کم و بیش طولانی >،[2] تبدیل شود، به آن چیزی که اوگوست کنت علم حساب می‌نامد تبدیل می‌شود. و در این صورت <برای کلّ نظام شناخت تحصّلی ما، مبنای عقلانی حقیقی >[3] به وجود می‌آورد. ریاضیات در این صورت کاملاً مجرد، ما را توانا می‌سازد که پدیده‌ها را در سایر علوم به گونه‌ای هماهنگ سازیم که جز در آن صورت ممکن نتواند بود. البته درست است که نمی‌توانیم برای مثال زیست‌شناسی را به ریاضیات محض تبدیل کنیم. اما همین که روابط بین پدیده‌های زیست‌شناختی با ریاضیات تعیین شود، زیست‌شناسی به علمی واقعی تبدیل می‌شود.

بعلاوه، ریاضیات، در حالت پرورده یا کامل شده‌اش، علمی کاملاً قیاسی است و اوگوست کنت آن را به منزلهٔ نمونهٔ روش علمی می‌داند.[4] برای مثال، بتدریج که روش قیاسی سیطره پیدا کند، فیزیک سیر کمال می‌پیماید. بنابراین اگر از این دیدگاه خاص به علوم نگاه کنیم، باید بگوییم یک نمونهٔ روش علمی وجود دارد که در نابترین حالتش در ریاضیات مصداق پیدا کرده است. با این وصف، اوگوست کنت مدعی نیست که هر علم پایه‌ای بتواند به علمی کاملاً قیاسی تبدیل شود. در سلسله مراتب علوم هر چه از ریاضیات محض بیشتر دور شویم، امکان چنین تبدیلی کمتر می‌شود. پدیده‌ها به دلیلی حتی پیچیده‌تر می‌شود. بنابراین عملاً هر علمی بتدریج که پیشرفت می‌کند <رویه >اش را تکامل می‌بخشد، هرچند در صورت امکان به قصد رسیدن به دقّت بیشتر از ریاضیات استفاده می‌کند. جامعه‌شناسی بسادگی نمی‌تواند به ریاضیات تبدیل شود. نیز نمی‌تواند با روش قیاسی محض پیش برود؛ اما هرگاه بتواند از ریاضیات استفاده خواهد کرد.

۴. وظایف فیلسوف در دورهٔ تحصّلی

یادآور شده‌ایم که یکی از وظایف اصلی فلسفه از نظر اوگوست کنت رسیدن به وحدت یا ترکیب علوم است. بخشی از این وظیفه با رده‌بندی منظم علوم، که در قسمت قبل بدان پرداختیم، انجام می‌شود. اما اوگوست کنت در عین حال از نوعی ترکیب آیین‌مند یا نوعی وحدت شناخت علمی سخن به میان می‌آورد. و پرسشی که مطرح است این است که این ترکیب آیین‌مند را چگونه باید شناخت؟

---

1. *Ibid*., P. 104.
2. *Ibid*.
3. *Ibid*., P. 109.
4. *Ibid*., P. 122.

هدف علم هماهنگ کردن نوع خاصی از پدیده‌ها از طریق تنظیم قوانین توصیفی است، مانند قانون گرانش در فیزیک نیوتونی. بنابراین، در نظر اول ممکن است ظاهراً این نتیجه گرفته شود که هدف فلسفه در دورهٔ تحصّلیِ تکاملش باید هماهنگ کردن همهٔ پدیده‌ها برحسب قانونی واحد باشد. یعنی ممکن است ظاهراً این نتیجه گرفته شود که هدف فلسفهٔ تحصّلی باید نشان دادن این معنی باشد که کلی‌ترین قوانین علوم جزئی متفرّع از یک قانون فراگیر یا مستلزم این قانون است. با این همه، اوگوست کنت این برداشت از وظیفهٔ فلسفه را بصراحت رد می‌کند. <بر اساس اعتقاد عمیق شخصی‌ام، این‌گونه کوششها را، برای رسیدن به تبیین کلّی همهٔ پدیده‌ها بر اساس یک قانون واحد، بکلی غیرواقعی می‌دانم؛ حتی اگر ثمرهٔ برجسته‌ترین فکرها باشد. به اعتقاد من وسایلی که ذهن انسان در اختیار دارد ناچیزتر و عالم پیچیده‌تر از آن است که چنان کمال علمی اصلاً نصیب ما شود... >[1] می‌توانیم علوم را متحد کنیم، به این معنی که می‌توانیم روشی بیابیم که در اساس رویه‌های مختلف آنها نهفته باشد؛ اما در معنایی که قبلاً گفته شد نمی‌توانیم به وحدتی آیین‌مند برسیم.

در واقع، مقصود این است که با دنبال کردن روشی <عینی >، با بسط دادن سیر پدیده‌های هماهنگ‌کننده، که مشترک میان همهٔ علوم است، تا جایی که همهٔ قوانین به یک قانون تنزیل داده شود، نمی‌توانیم به ترکیب آیین‌مند دست یابیم. با این همه، می‌توانیم از طریق روشی <ذهنی >، یعنی با در نظر داشتن روابطی که علوم با انسانیّت یعنی با نیازهای انسان به عنوان موجودی اجتماعی دارند، به ترکیبی آیین‌مند برسیم. منظور اینکه باید اصل ترکیب‌کننده را در جامعه‌شناسی سراغ کرد. همین که علم به احوال انسان به وجود آید، می‌توانیم به گذشته بنگریم و تکامل علم را به سان پیشرفتی از ملاحظهٔ غیرانسان به ملاحظهٔ پدیده‌های انسانی، یعنی به سان حرکتی از جهان خارج به خود انسان، ببینیم. بعد از آن می‌توانیم، از لحاظ موضوع، علوم را متّحد کنیم، به شرط آنکه موضوع، انسانیّت به طور کلی باشد، نه خود موضوع معرفت‌شناسی.

البته نظر اوگوست کنت این نیست که جامعه‌شناسی می‌باید یا می‌تواند همهٔ علوم دیگر را جذب کند. می‌گوید که جامعه‌شناسی به لحاظ اینکه موضوعش انسان در جامعه

1. *CPP*, I, P. 44.

است، برای وحدت شناخت علمی، اصل سازمان‌دهنده‌ای، یعنی مفهوم انسانیت و لوازم آن را ارائه می‌دهد. از لحاظ تاریخی، جامعه‌شناسی آخرین علمی بود که بر صحنه ظاهر شد. البته همین که نظریهٔ جامعه‌شناختی از معتقدات کلامی و مفروضات اخلاقی آزاد شد و به دورهٔ تحصّلی تکامل خود رسید، انگار توانستیم نظم تاریخی را به هم بزنیم و اولویت را برای انسان یا نگرش <ذهنی> قائل شویم. اگر شناخت علمی عینی باید حاصل می‌شد، نگرش ذهنی باید نادیده گرفته می‌شد. اما هنگامی که علوم پایه، از جمله جامعه‌شناسی، به عنوان رشته‌های علمی استقرار استواری پیدا کند، می‌توانیم برحسب ارتباطهای مختلفی که با نیازهای انسانی دارند، مشی متحدساختن آنها را دنبال کنیم، بدون آنکه بر عینیت علمی‌شان خدشه‌ای وارد شود؛ حال آنکه در دوره‌ای قبل‌تر، این مشی می‌توانست به حال پیشرفت علوم زیان‌آور باشد.

با این همه، هدف فلسفهٔ تحصّلی فقط این نیست که اتحادی نظری در علوم پدید آورد؛ این فلسفه هدفی عملی نیز دارد. اوگوست کنت به <انقلاب اجتماعی گسترده>ای اشاره می‌کند که <ما در قلب آن زندگی می‌کنیم و همهٔ انقلابهای پیشین در واقع فقط نقش مقدمهٔ لازم برای آن را داشته‌اند.>[1] تجدید سازمان جامعه لازم است. با این حال، بدون شناخت قوانینی که در جامعه‌شناسی برای جامعه تنظیم شده است، این وظیفه نمی‌تواند به انجام برسد. بدون شناخت قوانینی که پدیده‌های طبیعت را هماهنگ کند، انسان به طرز مؤثر نمی‌تواند بر محیط طبیعی خارجی‌اش مسلط شود یا بدان شکل دهد. به همین ترتیب، بدون شناخت قوانین مربوط به انسان در جامعه، نمی‌توانیم نوسازی و پیشرفت اجتماعی را به طرز مؤثر پیش ببریم و به آنها برسیم. همین تجدید سازمان اجتماعی است که هدف علمی ترکیب <ذهنی> علوم است، یعنی اتحاد این علوم برحسب روابط آنها با انسانیّت و نیازهای آن است.

۵. علم‌الانسان؛ آمار اجتماعی و پویایی اجتماعی

اوگوست کنت جامعه‌شناسی یا فیزیک اجتماعی را لازمهٔ دیگر علوم پایه و اوج تکامل علم و خدمت خاصّ مرحلهٔ تحصلی به پیشرفت فکری انسان می‌داند. او این علم را به

1. *CPP*, IV, P. 37.

ایستایی‌شناسی اجتماعی[1] و پویایی‌شناسی اجتماعی[2] تقسیم کرده است. ایستایی‌شناسی اجتماعی قوانین کلّی زندگی را که مشترک در میان همهٔ جوامع انسانی است، یعنی شرایط اساسی همبستگی اجتماعی را بررسی می‌کند. پویایی‌شناسی اجتماعی قوانین حرکت یا تکامل جامعه، یعنی قوانین پیشرفت اجتماعی را بررسی می‌کند. به نظر اوگوست کنت، ایستایی‌شناسی اجتماعی <بین آخرین علم و کلّیهٔ علوم نخستین، بالاخص زیست‌شناسی که به نظر می‌رسد از آن جدایی ندارد، پیوند مستقیم ایجاد می‌کند.>[3] ایستایی‌شناسی خود لازمه و مقدمهٔ پویایی‌شناسی اجتماعی است که گفته می‌شود قوانین آن بیش از هر چیز بر سیاست حاکم است، در حالی که قوانین ایستایی‌شناسی اجتماعی <بیشتر به اخلاق تعلق دارد>.[4] جامعه‌شناسی به طور کلی، که در واقع شامل ایستایی‌شناسی اجتماعی و پویایی‌شناسی اجتماعی هردوست، <پیشرفت را به منزلهٔ تکامل تدریجی نظم>[5] می‌داند، در عین حال نیز <نظم را به عنوان تجلّی پیشرفت معرفی می‌کند.>[6]

ایستایی‌شناسی اجتماعی اساس جامعه را در طبیعت انسان به عنوان موجودی اجتماعی می‌یابد و نشان می‌دهد که چگونه در هر جامعه‌ای باید هم تقسیم کار و هم هماهنگی کوشش انسان در جهت تحقق یک هدف مشترک وجود داشته باشد. ضرورت و ماهیت اصلی حکومت را نیز نشان می‌دهد. بنابراین ایستایی‌شناسی اجتماعی در وهلهٔ نخست به عنصر نظم توجه دارد که برای هر جامعه‌ای ضروی است؛ و ارسطو در این زمینه سهم بارزی در تفکّر داشت. اگرچه نظم برای هر جامعه‌ای ضروری است، ولی مقدّس شمردن هر صورتی از سازمان اجتماعی، نتیجه‌ای جز تحجّر ندارد. آرمانگرایانی چون افلاطون تقصیر بزرگی داشتند که یک صورت ممکن سازمان اجتماعی را به‌عنوان تنها صورت آرمانی نظم معرفی کردند. در واقع حتی <ارسطوی کبیر، نیرومندترین فکر سراسر عصر باستان، چنان مقهور قرن خویش بود که حتی نتوانست جامعه‌ای را در

1. social staties
2. social dynamice
3. *Système de Politique positive* (1825), II, P. I.
در پانوشتها از این اثر با اختصار. *Pol* یاد خواهد شد.
4. *Ibid*., P. 2.
5. *Ibid*., P. 2.
6. *Ibid*., P. 2.

نظر آورد که لزوماً بر برده‌داری بنیاد نهاده نشده باشد... >[1]

پس مفهوم نظم ناکافی است. مفهوم پیشرفت هم لازم است. و این مفهوم در پویایی‌شناسی اجتماعی بررسی شده است. البته اوگوست کنت بر ارتباط نزدیک ایستایی‌شناسی اجتماعی با پویایی‌شناسی اجتماعی تأکید دارد. نظم بدون پیشرفت یا تکامل به تحجّر یا به زوال می‌انجامد، اما تغییر بدون نظم به معنای هرج و مرج است. باید تحقّق یافتن گرایش پویایی را که در نهاد نظم اجتماعی است، در پیشرفت ببینیم. <پیشرفت همواره تکامل سادهٔ نظم را حفظ می‌کند >[2]، و این بدان معنی است که نظم اجتماعی، پی‌درپی اشکال مختلفی به خود می‌گیرد. پیشرفت، دستخوش <نوسان >[3] است، به این معنی که مواردی از درنگ و تأنّی یا حتی پسرفت را، که به منزلهٔ لحظه‌هایی در حرکت کلی پیشرفت است، در بر دارد.

گفتیم که اوگوست کنت از نقش ارسطو در ایستایی‌شناسی اجتماعی ستایش می‌کند. در زمینهٔ پویایی‌شناسی اجتماعی، او به مونتسکیو ارج می‌گذارد. <باید به مونتسکیو ارج بنهیم که برای بررسی سیاست به عنوان علم واقعیتها، نه علم اصول جزمی، نخستین کوشش مستقیم بزرگ را به کار بست. >[4] اما همان طور که ارسطو کاستیهای خودش را داشت، مونتسکیو نیز کاستیهایی داشت. مونتسکیو نتوانست تفکرش را از بند مابعدالطبیعه آزاد کند؛ او توالی ضروری سازمانهای سیاسی مختلف را خوب درک نکرد؛ و برای اشکال حکومت اهمیت مبالغه‌آمیزی قائل شد. برای شناختن پیشرفتی واقعی باید به کوندورسه توجه کنیم که نخستین کسی بود که بوضوح پی برد <تمدن دستخوش پیشرفتی تدریجی است که مراحل آن را قوانین طبیعی، که با بررسی فلسفی گذشته می‌توان آنها را کشف کرد، محکم به هم پیوند داده است... >[5] البته در واقع حتی کوندورسه به ماهیتهای این مراحل یا دورانهای پیاپی پی نبرد. خود اوگوست کنت بود که در پی بردن به این نکته نقش داشت.[6]

به گفتهٔ اوگوست کنت <ویژگی اساسی فلسفهٔ تحصّلی این است که همهٔ پدیده‌ها را

---

1. *CPP*, IV, P. 37.
2. *Pol.*, III, P. 72.
3. *Ibid.*
4. *Ibid.*, IV, P. 106 (of The General Appendix).
5. *Ibid.*, P. 109.

۶. پیداست که توجّه در خوری به سن سیمون نشده است.

تابع قوانین طبیعی ثابت می‌بینند >.[1] عبارت <همهٔ پدیده‌ها > البته پدیده‌های انسانی را نیز شامل می‌شود. اوگوست کنت مدعی نیست که هماهنگی پدیده‌های انسانی به وسیلهٔ تنظیم قوانین، در جامعه‌شناسی به همان درجه از تکامل رسیده است که در بعضی از علوم دیگر. مع‌هذا بر این عقیده است که فیلسوف باید پدیده‌های انسانی را مستعد این بداند که تحت قانون در آید. در واقع مقصود این است که اشکال پی‌درپی سازمان اجتماعی ـ سیاسی باید با مراحل متوالی تکامل فکری انسان مرتبط گردد. همان طور که دیدیم، نظر اوگوست کنت این است که جامعه در دورهٔ ربّانی لزوماً جامعه‌ای نظامی بود که برای پیروزی سازمان داده می‌شد، زیرا صنعت فقط به نحوی بود که برای حفظ زندگی انسان ضرورت داشت. در دورهٔ مابعدالطبیعی که دورهٔ انتقال بود، جامعه نیز مرحلهٔ انتقال را می‌گذراند، <نه دیگر کاملاً نظامی بود و نه هنوز بکلّی صنعتی. >[2] در دورهٔ تحصّلی، جامعه با توجه به تولید سازمان می‌یابد و طبیعتاً جامعه‌ای صلح‌طلب است که هدفش مصلحت عموم است. بالاخره سه نوع فعالیت پی‌درپی انسانی، یعنی <پیروزی، دفاع و کار >[3] با <سه مرحلهٔ فکری یعنی تخیّل، تجرید و برهان تناظر کامل دارد. تبیین کلّی سه عصر طبیعی انسانیّت لاجرم نتیجهٔ این پیوستگی اساسی است. >[4]

با این وصف، انسان فقط موجودی عاقل و فعال نیست. از عاطفه نیز برخوردار است. <در هر موجود عادی، مهر و علاقه همواره بر تعقّل و عمل غلبه دارد. اگر چه برای اینکه این احساسها بتواند تأثرات خارجی را بگیرد و جرح و تعدیل کند، مداخلهٔ تعقّل و عمل قطعی است. >[5] برای مثال، انسان غریزه یا احساس اجتماعی دارد. در عصر باستان غریزهٔ اجتماعی به شهر (پولیس) متمایل بود، اما در قرون وسطی به هیأت صنوف مختلف ظاهر شد. در دورهٔ تحصّلی یا صنعتی، غریزهٔ اجتماعی تحت تأثیر عوامل وحدت بخش علم و صنعت، گرایش دارد که به طور کلی هیأت عشق به انسانیّت را بگیرد. این اندیشه برای اوگوست کنت عملی فراهم می‌آورد که ادعا کند سومین صورت اصلی سازمان اجتماعی ذاتاً صلح‌طلبانه است.

نیازی به گفتن نیست که همان گونه که اوگوست کنت سعی دارد نظریه‌اش را دربارهٔ

---

1. *CPP*, I, P. 16.
2. *Pol.* IV, P. 112 (of the General Appendix).
3. *Ibid*, III, P. 63.
4. *Ibid*.
5. *Ibid.*, P. 67.

دوره‌های سه‌گانهٔ تکامل فکری انسان با واقعیتهایی که ظاهراً مخالف این نظریه است آشتی دهد، نیز کوشش می‌کند آن دسته از واقعیتهای تاریخی را که ممکن است علیه حقانیّت تفسیر او در باب اشکال مرتبط سازمان اجتماعی گواه آورده شود، با این تفسیر آشتی دهد. برای مثال اگر گواهی که آورده می‌شود نشان دهد حتی ملتهای بسیار صنعتی‌شده می‌توانند در اعمال تجاوزطلبانهٔ نظامی لگام‌گسیخته باشند، اوگوست کنت پاسخ می‌دهد که سیر صنعتی شدن زمانی آغاز می‌شود و تکامل می‌یابد که راههای تفکر و احساسی که خاصهٔ دوره‌های قبلی است هنوز نافذ است. مدعی نیست جامعه‌ای که در آن صنعتی شدن در حال تکامل است، تاکنون روحیهٔ تهاجمی نشان نداده یا اقدام به جنگ نکرده است. آنچه وی ادعا می‌کند این است که چون جامعهٔ صنعتی به سوی کمال رشد کند، وحدت بشریت که شناخت علمی عمومی و صنعتی شدن تسهیل‌کنندهٔ آن است، با هدایت نخبگان علمی به جامعهٔ صلح‌طلبانه‌ای نایل خواهد شد که اختلافها در آن با بحث منطقی حل و فصل خواهد شد.

البته معلوم نیست چرا اوگوست کنت سعی نمی‌کرد واقعیتها را در چارچوب یک فرضیه بگنجاند، مشروط بر اینکه اگر ثابت شود که فرضیه با واقعیتها سازگار نیست، او این آمادگی را داشته باشد که در فرضیه تجدید نظر کند یا حتی آن را کنار بگذارد. امّا این نیز معلوم نیست چرا افزایشی در شناخت علمی باید به اصلاح اخلاقی بشر بینجامد، یا چرا جامعه‌ای صنعتی باید از جامعه‌ای غیرصنعتی صلح‌طلب‌تر باشد. از اینها گذشته، اوگوست کنت فی‌الواقع نمی‌گوید به عقیدهٔ او از دیدگاه اخلاقی چه چیزی باید روی دهد. او می‌گوید بر اساس قانون یا قوانینی که حاکم بر تکامل انسان است چه روی خواهد داد. و دشوار بتوان از این احساس دوری کرد که قانون مراحل سه‌گانه برای اوگوست کنت بیشتر گرایش به این دارد که به صورت بیان یک ایمان یا یک فلسفهٔ غایت‌شناختی در آید که داده‌های تاریخی باید در پرتو آن تفسیر شود تا به صورت فرضیه‌ای تکذیب‌پذیر.

اگر سیر تاریخی تابع قانون و آینده پیش‌بینی‌پذیر باشد، در هر حال اصولاً این پرسش به میان می‌آید که آیا برای برنامه‌ریزی اجتماعی جایی می‌ماند. برای مثال، نخبگان علمی برای تأثیر بخشیدن در جامعه و مسیر تاریخ چه می‌توانند کرد؟ به یک لحاظ شاید مسئلهٔ خاصی نباشد. همان طور که دیدیم، اوگوست کنت تأکید می‌کند تا وقتی که هر

علمی با تحت قانون آوردن پدیده‌ها آنها را هماهنگ می‌کند، این قانونها صرفاً توصیفی است. اگر پی می‌بردیم که انسان می‌توانست در جهان مادّی تأثیرهایی بگذارد که با قوانین طبیعی پذیرفته شده تا آن‌وقت ناسازگار بود، بدیهی است که در قوانین مورد بحث تجدید نظر می‌کردیم. قوانین، به عنوان تعمیمهای توصیفی، اصولاً قابل تجدیدنظر است. به همین ترتیب، تا آنجا که به نظریهٔ قوانین علمی موصوف او مربوط می‌شود، اوگوست کنت از هر حیث می‌توانست بر این عقیده باشد که قوانین جامعه‌شناسی در اصل دستخوش تکذیب‌پذیری، و بنابراین قابل تجدید نظر است. عمل انسان ممکن است قانونی را تکذیب کند. مع‌هذا موضوع قانون مراحل سه‌گانه که به میان می‌آید، اوگوست کنت طوری سخن می‌گوید که گویی قانونی غیرقابل نقض است و گویی انسان هر کاری که بکند جامعه در مسیری که این قانون تعیین کرده است تکامل می‌یابد. پرسشی که لاجرم مطرح می‌شود این است که آیا برنامه‌ریزی اجتماعی از سوی نخبگان علمی معنایی دارد یا نه.

اوگوست کنت از ضرورت پاسخ گفتن به این پرسش کاملاً آگاه است. استدلالش این است که این مفهوم که همهٔ پدیده‌ها از قانون پیروی می‌کنند با مفهوم برنامه‌ریزی و کنترل انسانی منافات ندارد. بعکس، قدرت انسان برای دگرگون کردن پدیده‌ها از همه نوع تنها وقتی قابل اجرا است که «شناختی واقعی دربارهٔ قوانین طبیعی مربوط به آنها» وجود داشته باشد[1]. از دنیای جدید مثالی بزنیم: شرط اصلی اکتشاف موفقیت‌آمیز فضایی شناخت قوانین فیزیکی مربوط به آن است. به همین قیاس، شناخت قوانین مربوط به رفتار انسان، شرط اصلی برنامه‌ریزی اجتماعی هوشمندانه و مؤثر است. به قول اوگوست کنت پدیده‌های اجتماعی پیچیده‌تر از پدیده‌های طبیعی است؛ و این به معنای آن است که قوانینی که در جامعه‌شناسی تنظیم می‌شود نسبت به قوانین طبیعی دقّت کمتری دارد و کمتر از قوانین طبیعی قالب فرمول ریاضی می‌گیرد. با این وصف، تنظیم قوانین در جامعه‌شناسی به پیش‌بینی مجال می‌دهد. زیرا پدیده‌های اجتماعی <تا آنجا که محدودیت دقّت متناسب با پیچیدگی آنها اجازه می‌دهد، همان قدر قابل پیش‌بینی است

1. *CPP*, IV, P. 220.

که همهٔ انواع دیگر پدیده‌ها. >[1] و این پیش‌بینی‌پذیری نه تنها با برنامه‌ریزی اجتماعی منافات ندارد، بلکه شرط اساسی آن است.

شاید این پاسخ به قدر کافی معقول به نظر برسد. اما پاسخ کامل این پرسش نیست که عمل انسان تا چه اندازه می‌تواند در مسیر تاریخ تأثیر بگذارد؟ اوگوست کنت با گذاشتن تمایزی پاسخ می‌دهد. بشر نمی‌تواند ترتیب دوره‌های پی‌درپی تکامل تاریخی را تغییر دهد. اما عمل یا بی‌عملی انسان می‌تواند این تکامل را شتابان کند یا عقب بیندازد. پیدایش دورهٔ تحصّلی تفکر و صورت جامعهٔ مربوط بدان به سبب ماهیت انسان ضروری است. اما با برنامه‌ریزی هوشمندانه می‌توان تکامل جامعهٔ صنعتی را شتابان ساخت. زیرا پدیده‌های اجتماعی <بنا به طبیعتشان در عین حال تغییرپذیرترین پدیده‌هایند و پدیده‌هایی به شمار می‌روند که تغییر دادن آنها به نحو سودمند و بر اساس شواهد معقول علمی بیش از سایر پدیده‌ها لازم است. >[2] همین تغییرپذیری پدیده‌های اجتماعی به برنامه‌ریزی مؤثر مجال می‌دهد؛ اما چیزی که عملاً می‌تواند به دست بیاید محدود به چیزی است که بوضوح محصول قانونی تغییرناپذیر تعبیر می‌شود. تکامل اجتماعی <با سرعتی که دارد، در محدوده‌های خاصی، بر اثر شماری از علتهای طبیعی و اخلاقی... > قابل تغییر است. <ترکیبهای سیاسی به شمار این علتها بسته است. این تنها موردی است که انسان می‌تواند با آن در مشی تمدن خود تأثیر بگذارد. >[3] یقیناً اوگوست کنت می‌خواهد برای ابتکار و عمل انسانی جایی بگذارد. اما جایی که می‌گذارد محدود به تعبیری است که خود از تاریخ انسان می‌کند؛ به موجب این تعبیر، بر تاریخ انسان قانونی حاکم است که انسان به همان اندازه که نمی‌تواند قوانین طبیعی را تغییر دهد، نمی‌تواند آن را تغییر دهد و اوگوست کنت اطمینان کامل دارد که قانون حاکم بر تکامل تاریخ انسان را می‌شناسد.[4]

---

1. *Ibid.*, P. 226.
2. *Ibid.*, P. 249.
3. *Pol.*, IV, P. 93 (of The General Appendix)

۴. البته در فلسفهٔ مارکسیستی با موقعیتی شبیه این روبه‌روییم. برای فعالیت انقلابی و برنامه‌ریزی اجتماعی جایی در نظر گرفته شده است. اما فعالیت انقلابی فقط می‌تواند چیزی را که در هر حال فراخواهد رسید شتابان کند.

۶. هستی بزرگ و دین انسانیّت

اوگوست کنت عقیدهٔ راسخ داشت که جامعه را کسانی باید سازمان دهند که از شناخت واقعی برخوردارند. در این باب با افلاطون موافق بود. اگر مردمسالاری بدین معنا باشد که باید ارادهٔ مردم، هر چه هست، حاکم شود، اوگوست کنت اعتنایی به مردمسالاری نداشت. حکومت پدرسالارانه را برای مصلحت عموم مناسب می‌دانست. همان گونه که در سده‌های میانه از مردم انتظار می‌رفت تعالیم کلیسا را بپذیرند، خواه اصول و دلایل مربوط به آنها را درک کرده باشند و خواه درک نکرده باشند، از شهروندان <نظام حکومتی تحصّلی> نیز انتظار می‌رود اصولی را که نخبگان تحصّلی‌مذهب، یعنی دانشمندان و فیلسوفان تحصّلی‌مذهب، گذاشته‌اند قبول کنند. این نخبگان در جامعهٔ آیندهٔ اوگوست کنت آموزش را زیر نظر خواهند گرفت و افکار عمومی را خواهند ساخت. در واقع هیأت نخبگان معادل جدید قدرت روحانی قرون وسطی است، در حالی که حکومت، که از طبقهٔ مدیران تشکیل می‌شود، معادل جدید قدرت دنیوی قرون وسطی خواهد بود. حکومت در انجام وظایفش با نخبگان تحصّلی‌مذهب، این کاهنان عالیمقام علم مشورت خواهد کرد (یا بهتر بگوییم، نظریه قانون دوره‌های سه‌گانه، مطلقاً می‌خواهد که مشورت کند). گرچه اوگوست کنت دوره‌های مابعدالطبیعی و تحصّلی را جانشین قرون وسطی می‌پنداشت، اما به هیچ وجه از آن قرون دل نکنده بود. دانشمندان و فیلسوفان تحصّلی جای پاپ و اسقفان را خواهند گرفت، اما وظایف سلاطین و اعیان قرون وسطی را افراد طبقهٔ مدیران اجرا خواهند کرد.

البته اوگوست کنت انقلاب فرانسه را به منزلهٔ نابودگر رژیم کهنه‌ای می‌دانست که اصلاً توانایی برآوردن نیازهای جامعهٔ نوظهور را نداشته است. اما با تأکید آزادیخواهانه بر حقوق طبیعی مفروض افراد تفاهم بسیار کمی داشت. تصوّر اینکه افراد مستقل از جامعه و حتی علی‌رغم جامعه از حقوق طبیعی برخوردارند، با ذهن وی بیگانه بود. به نظر او این تصوّر مبتنی بر ناتوانی در فهم این واقعیت است که واقعیت اساسی انسانیّت است نه فرد. انسان، به عنوان فرد، امری تجریدی است. و احیای جامعه <بیش از هر چیز عبارت است از وظایف را جانشین حقوق کردن برای آنکه بهتر بتوان فردیت را تابع

جامعه‌پذیری کرد. >[1] <واژهٔ حق باید به همان ترتیبی از زبان واقعی سیاست پاک شود که واژهٔ علت از زبان واقعی فلسفه حذف می‌شود... به عبارت دیگر، هیچ کس جز حقّ همواره انجام دادن وظیفهٔ خود حق دیگری ندارد. فقط از این طریق است که سیاست می‌تواند بر طبق برنامهٔ قابل تحسین قرون وسطی سرانجام تابع اخلاق باشد. >[2] در واقع جامعه در دورهٔ تحصّلی <حقوق > خاصی را که برای مصلحت عموم لازم باشد در حق فرد تضمین خواهد کرد. اما این حقوق، مستقل از جامعه وجود ندارد.

البته اوگوست نمی‌گوید که فشار حکومتی بر افراد مشخصهٔ جامعهٔ تحصّلی خواهد بود. مراد او این است که همین که جامعهٔ جدید تکامل بیابد، مفهوم انجام وظایف فرد در قبال جامعه و خدمت به مصالح انسانیّت بر مفهوم جامعه به عنوان خدمتگزار منافع افراد چیره خواهد شد. به عبارت دیگر، او مطمئن است که تکامل جامعهٔ صنعتی، اگر به نحو مناسب سازمان‌یافته باشد، با احیای اخلاقی همراه خواهد شد که توجه به رفاه حال انسان جای توجه به منافع خصوصی فردی را خواهد گرفت. شاید بحق بپنداریم که او تا اندازه‌ای بسیار بیش از حدّ خوش‌بین است. اما مسئله این نیست که او به احیای اخلاقی امید بسته است، بلکه مسئله اطمینان او به این امر است که این احیای اخلاقی لاجرم با تکامل جامعه که اساس آن بر علم و صنعت است همراه خواهد شد. مشکل می‌توان پی برد که چرا باید این طور باشد.

پاسخ این سؤال هر چه باشد، عالیترین صورت زندگی اخلاقی از نظر اوگوست کنت در عشق و خدمت به انسانیّت خلاصه می‌شود. در مرحلهٔ تحصّلی تفکّر، انسانیّت جایی را اشغال می‌کند که خدا در تفکر ربّانی داشت؛ و موضوع پرستش تحصّلی <هستی بزرگ >[3]، یعنی انسانیّت به عنوان اسم خاص است. مطمئناً انسانیّت همهٔ صفاتی را که روزی به خدا نسبت داده می‌شد ندارد. در حالی که، برای مثال، جهان آفریدهٔ خدا و تابع او در نظر گرفته می‌شد، انسانیت <همواره تابع کلیّت نظم طبیعی است، منتها شریفترین عنصر آن را تشکیل می‌دهد >.[4] با این حال <وابستگی ضروری > هستی بزرگ در برتری نسبی‌اش تأثیر ندارد. و به این ترتیب، اوگوست کنت بر مبنای آیین کاتولیک که با آن

---

1. *Pol.*, I, P. 361.

2. *Ibid.*, P. 361.

۳. Le Grand Être (= وجود اکبر)

4. *Ibid.*, II, P. 65.

بزرگ شده است، نظامی دینی می‌سازد. فلسفهٔ تحصّلی قدیسانی از آن خود خواهد داشت (خیرخواهان بشریّت)، پرستشگاههای خود، تندیسهای خود، کیفر مخصوص دشمنان اصلی بشریت، یادبود مردگان، آداب اجتماعی خود، و نظایر آن.

جان استوارت میل که نسبت به نگرش کلّی تحصّلی اوگوست کنت تفاهم داشت، از راهی که وی برای به انقیاد کشیدن مردم در قیدِ دینی جزم اندیش ارائه داد، دینی که فیلسوفان تحصّلی پرداخته‌اند، بشدّت انتقاد کرد.[۱] میل بر این عقیده نیز بود که دین تحصّلی اوگوست کنت پیوند انداموار با تفکر فلسفی اصیل او ندارد، بلکه در واقع افزوده‌ای غیرلازم و به راستی ناسازگار است. البته این دو معنا قابل تفکیک است. مقصود اینکه می‌توانیم کاملاً بپذیریم که آنچه تامس هنری هاکسلی آن را مذهب کاتولیک بدون مسیحیّتِ کنت می‌داند با فلسفهٔ تحصّلی او ناسازگار است، بی‌آنکه لزوماً با نظر میل موافق باشیم که این مذهب پیوند انداموار با فلسفهٔ تحصّلی ندارد. و با این نظر در واقع مخالفت شده است. علی‌رغم آنچه منتقدان میل می‌گویند، معنای بااهمیتی هست که ظاهراً مخالفت او را از هر جهت توجیه می‌کند. زیرا این اندیشه که علم جای الاهیات و مابعدالطبیعه را گرفته است و شناخت اصیل و سودمند را علم بتنهایی به ما می‌دهد، نه به ترفیع انسانیّت به مقام معبود پرستش دینی می‌انجامد، نه به تأسیس آیین دینی با طول و تفصیل. دین تحصّلی اوگوست کنت که عده‌ای از مریدان وی را تحت تأثیر قرار داد و به ایجاد کلیسای تحصّلی انجامید[۲]، نتیجهٔ منطقی نظریهٔ شناخت تحصّلی نیست. در عین حال مطمئناً جای تردید است که بین فلسفهٔ تحصّلی اوگوست کنت و دین انسانیت او ارتباطی روانشناختی وجود داشته باشد. یعنی به نظر می‌رسد صحت داشته باشد که اوگوست کنت با سنّت‌گرایان همعقیده بود که احیای اخلاقی و دینی برای جامعه لازم است. با این حال چون خدا را تخیّلی می‌پنداشت، ناگزیر بود در جای

---

۱. برای آگاهی از نظریات میل دربارهٔ اوگوست کنت ← اثر او:

August Comte and Positivism (1865).

برداشت او را دربارهٔ دین انسانیّت می‌توان در این اثر دید:

Three Essays on Religion (1874).

مکاتبات میل با اوگوست کنت منتشر شده است.

۲. در فصل بعد به پیروان اوگوست کنت در فرانسه اشاره خواهد شد. برای اطلاع مختصر دربارهٔ مریدان وی در انگلستان ← ترجمهٔ جلد هشتم همین تاریخ فلسفه، ص ۱۳۱ به بعد.

دیگری سراغ معبود را بگیرد. و از آنجایی که انسانیّت، نه افراد جدا از یکدیگر، را واقعیت اجتماعی اصلی می‌انگاشت، و اینکه افراد فقط با وقف کردن خود به خدمت به انسانیّت می‌توانند از خودپرستی فرابگذرند، معلوم می‌شود که در <هستی بزرگ>ش جانشینی برای نقطهٔ کانون نیایش و پرستش در قرون وسطی یافت. تأکیدی بر خدمت به انسانیت در واقع به تأسیس کیش‌مذهبی منجر نمی‌شود. اما پیداست اوگوست کنت می‌پنداشت که وظیفهٔ وحدت‌بخش و تعالی‌دهنده‌ای که روزگاری با اعتقاد به خدا انجام می‌شد، در جامعهٔ جدید فقط می‌تواند با پرستش مذهبی انسانیّت انجام بگیرد. بنابراین، با اینکه بدون شک نظر میل در این باره صائب است که نظریهٔ تحصّلی شناخت به دین انسانیّت منجر نمی‌شود، بجاست در نظر داشته باشیم که اوگوست کنت نه تنها به نظریهٔ شناخت توجه داشت، بلکه به احیای اجتماعی نیز نظر داشت، و مذهب تحصّلی وی گرچه ممکن است به نظر غریب بیاید، برای او بخش جدایی‌ناپذیری از این احیا بود.

با این وصف، این پرستش بجاست که آیا اوگوست کنت در گفتارش دربارهٔ هستی بزرگ، مطابق برداشت خود به دورهٔ مابعدالطبیعی باز نمی‌گردد؟ یقیناً آماده است بپذیرد که هستی بزرگ فقط به توسط افراد عمل می‌کند. اما ظاهراً معلوم است که انسانیّت برای آنکه از سوی افراد به منزلهٔ موضوع خاص پرستش در نظر گرفته شود، باید یک جوهر انگاشته شود، یعنی به عنوان کلّیّتی در نظر گرفته شود که بیش از صِرف توالی افراد انسانی باشد. در واقع اوگوست کنت به <انسانیت به عنوان یک هستی بزرگ و جاویدان>[1] اشاره دارد. شاید این گونه مطالب را نباید زیاد جدّی گرفت. می‌توان این مطالب را به‌سان ابراز امیدی در نظر گرفت که انسانیّت در واقع به دست <مقدّرات کیهانی>[2]، که می‌تواند آن را نابود کند، از بین نرود. در عین حال معلوم است که انسانیّت به عنوان موضوع پرستش عموم، به مجرّدِ جوهر انگاشته‌ای تبدیل می‌شود و از این رو نمونه‌ای از مرحلهٔ مابعدالطبیعی تفکر به توصیف خود اوگوست کنت است. این جنبهٔ موضوع با آنچه وی باید دربارهٔ بی‌مرگی بگوید نشان داده شده است. گاه از ادامهٔ وجود <در قلب و فکر دیگران>[3] سخن به میان می‌آورد، اما وقتی از طبیعت ما که لازم دارد <با مرگ تزکیه شود>[4] و از انسان

1. *The Catechism of Positive Religion*, translated by R. Congreve (3rd edition, 1891), P. 45.
2. *Ibid*., P. 45.
3. *Ibid*., P. 55.
4. *Pol.*, IV. P. 35.

که در زندگی دوم به <عضوی از انسانیّت >[1] تبدیل می‌شود سخن به میان می‌آورد، به نظر می‌رسد انسانیّت را به‌سان هستی مداومی می‌انگارد که به توالی موجودات انسانی حاضر در جهان قابل تحویل نیست.

می‌توان مطلب را به این ترتیب بیان داشت: در فلسفهٔ تحصّلی کلاسیک اوگوست کنت، که متفاوت از فلسفهٔ تحصّلی منطقی قرن بیستم است، مفهوم بی‌معنایی نقش آشکاری ندارد. همان طور که دیدیم، اوگوست کنت اندیشناک دفاع از فلسفهٔ تحصّلی در برابر اتّهام بی‌خدایی بود. او بجزم نگفت که خدا وجود ندارد. نظری که او کلاً اختیار کرد این بود که بتدریج که انسان تبیین علمی را جانشین تبیین کلامی پدیده‌ها ساخته است، مفهوم خدا رفته‌رفته به فرضیه‌ای آزمون‌ناپذیر تبدیل شده است. در عین حال از بعضی مطالبی که می‌گوید می‌توان استنباط کرد که فرضیهٔ آزمون‌ناپذیر معنای روشنی ندارد. و گاهی این نظر بصراحت بیان شده است. برای مثال اوگوست کنت می‌گوید <هر قضیه‌ای که دست آخر به بیان سادهٔ واقعیتی، چه جزئی و چه کلّی، قابل تبدیل نباشد، نمی‌تواند معنای واقعی معقولی را عرضه کند.[2] >[3] اگر روی این گونه کلمات تأکید شود، به نظر می‌رسد مشکل بتوان اعتقاد داشت مفهوم <هستی بزرگ >(انسانیّت) که به منزلهٔ موضوع پرستش و نیایش دینی تلقی شده است، هیچ معنای معقول روشنی داشته باشد. زیرا اگر هستی بزرگ قابل تنزیل به پدیده‌ها و روابط بین آنها باشد، دین انسانیّت چیز بی‌اندازه عجیبی خواهد شد. لازمهٔ دین تحصّلی اوگوست کنت این است که هستی بزرگ به سان واقعیتی در نظر گرفته شود که به مجموعهٔ افراد مرد و زن قابل تنزیل نباشد. از این رو، به نظر می‌رسد که او در طرح کردن دین خود، به ذهنیت مابعدالطبیعی، اگر نگوییم به دورهٔ ربّانی، بازمی‌گردد.[4]

---

1. *Ibid.*, II, P. 60.

2. ne saurait offrir

۳. *CPP*, VI.P. 600. خود اوگوست کنت در اینجا از نوشته‌ای قدیمی‌تر نقل می‌کند.

۴. البته به گفتهٔ اوگوست کنت، این <فیلسوفان مابعدالطبیعی ما> هستند که انسانیت را به افراد، که مجرّد از کلّ در نظر می‌گیرند، تنزیل می‌دهند.

بخش دوم

از اوگوست کنت تا هانری برگسون

فصل ششم

فلسفهٔ تحصّلی در فرانسه

۱. امیل لیتره و انتقادش از اوگوست کنت

اوگوست کنت، مشهورترین فیلسوف تحصّلی سدهٔ نوزدهم فرانسه، مریدان وفاداری داشت که اندیشهٔ استاد را به طور کلّی، از جمله مذهب انسانیّتش را پذیرفتند. سرآمد آنها پیر لافیت[1] (۱۸۲۵ - ۱۹۰۳) بود که در ۱۸۹۲ استاد کولژ دو فرانس شد و از سوی کمیتهٔ تحصّلی لندن[2] که در ۱۸۸۱ تأسیس گردید و جان هنری بریجز[3] (۱۸۳۲ - ۱۹۰۶) عنوان ریاست آن را داشت، به منزلهٔ رهبرشان شناخته شد. البته فیلسوفانی بودند که فلسفهٔ تحصّلی را به عنوان نظریهٔ معرفت‌شناختی قبول داشتند، اما به عنوان کیش مذهبی اعتنایی بدان نداشتند و اندیشه‌های سیاسی اوگوست کنت و تفسیر فرجام‌شناختی او را از تاریخ انسان به سان انحرافی از روح اصیل فلسفهٔ تحصّلی می‌دانستند. امیل لیتره[4] (۱۸۰۱ - ۱۸۸۱) نمایندهٔ برجستهٔ این طرز فکر بود.

---

1. Pierre Lafitte

۲. کمیتهٔ لندن به رهبری ریچارد کانگریو (R. Congreve) (۱۸۱۸ - ۱۸۹۹) از گروه اصلی کُنتِ گِرَوان انگلیسی انشعاب کرد. دو گروه بعدها دوباره یکی شدند.

3. J. H. Bridges

4. E'mile Littre

امیل لیتره چند گاهی پزشکی خواند[۱]، اما اشتهار او برای فرهنگ زبان فرانسوی اوست.[۲] در ۱۸۶۳ نامزدی‌اش برای عضویت آکادمی فرانسه با مخالفت شدید دوپانلو[۳]، اسقف اورلئان، که خود وی عضو آکادمی بود، روبه‌رو شد، اما بالاخره در ۱۸۷۱ برگزیده شد. در همان سال نمایندهٔ مجلس شد و در ۱۸۷۵ سناتور مادام‌العمر گردید. ما در اینجا با اندیشهٔ فلسفی‌اش کار داریم.

چون به کار خواندن دورهٔ فلسفهٔ تحصّلی اوگوست کنت پرداخت، معتقدات الاهی خود را کنار نهاده و از مابعدالطبیعه دست شسته بود. دوره، او را برای اعتقاد داشتن به چیزی محصّل و قطعی مجهّز ساخت. <در ۱۸۴۰ بود که با آقای کنت آشنا شدم. دوست مشترکی کتاب نظام فلسفهٔ تحصّلی او را به من امانت داد؛ آقای کنت که اطلاع یافت آن کتاب را می‌خوانم، نسخه‌ای از آن را برایم فرستاد ... مسحور کتابش شدم ... از آن پس مرید فلسفهٔ تحصّلی شدم و بدون تغییر همچنان مرید مانده‌ام، سوای تغییراتی که در میان سایر کارهای اجباری، بر اثر کوشش فزاینده برای به عمل آوردن تصحیحات و بسط و تفصیلات لازم، بر من تکلیف شده است.>[۴] امیل لیتره در ۱۸۴۵ چند مقاله را به صورت کتاب و با عنوان دربارهٔ فلسفهٔ تحصّلی[5] تجدید چاپ کرد.

در ۱۸۵۲ از اوگوست کنت برید؛ اما اختلافاتش با کاهن اعظمِ فلسفهٔ تحصّلی در طرفداری‌اش از دیدگاه فلسفی‌ای که در کتاب دوره طرح شده است تأثیر نگذاشت. و در ۱۸۶۳ کتاب اوگوست کنت و فلسفهٔ تحصّلی[۶] را انتشار داد و در آن کتاب از آنچه اندیشه‌های اصلی و ارزشمند اوگوست کنت می‌دانست به گرمی دفاع کرد، اما در عین حال دربارهٔ نکاتی که با آنها موافق نبود، انتقادهایی بیان داشت. بعلاوه در ۱۸۶۴ بر ویرایش دوم دورهٔ اوگوست کنت دیباچه‌ای نوشت[۷] و در ۱۸۶۶ سعی کرد از اوگوست کنت در برابر جان استوارت میل دفاع کند. در ۱۸۷۳ علم از دیدگاه فلسفی[۸] را انتشار داد که شامل چند

---

۱. فرهنگ پزشکی‌اش (*Dictionnaire de médicine*) در ۱۸۵۵ منتشر شد.

2. *Dictionnaire de La Langue Française* (4 vols, 1863-72).

3. Dupanloup

4. *Auguste Comte et la philosophie pisitive, P. I (Preface).*

در پانوشتها، از این اثر با *AC* یاد خواهد شد.

5. *De La philosophie positive*

6. *Auguste Comte et La philosophie positive*

۷. عنوانش این بود: *Préface d' un disciple*

8. *La science au point de uve philosophique*

مقاله‌ای بود که در بررسی فلسفهٔ تحصّلی[1] منتشر شده بود. در ۱۸۷۹ ویرایش دوم کتابش محافظه کاری، انقلاب و فلسفهٔ تحصّلی[2] را بیرون داد و در بعضی از اندیشه‌هایی که در ویرایش نخست این اثر (۱۸۵۲) بیان شده بود تجدیدنظر کرد.

به نظر امیل لیتره، اوگوست کنت خلئی را پر کرد. از یک سو، ذهن به دنبال نگرشی عمومی و کلّی است؛ و چنین نگرشی همان است که فیلسوف مابعدالطبیعی فراهم می‌آورد. البته مشکل این است که فیلسوف مابعدالطبیعی نظریاتش را مقدم بر تجربه پرورانده و اینکه این گونه نظریات اساس تجربی محکمی ندارد. از سوی دیگر علوم جزئی در عین آنکه فرضیه‌هایی طرح می‌کنند که از لحاظ تجربی آزمون‌پذیرند، از کلیّتی که خاص مابعدالطبیعه است لامحاله برخوردار نیستند. به عبارت دیگر، بی‌اعتبار شدن مابعدالطبیعه شکافی به وجود آورده است که فقط با ایجاد فلسفه‌ای تازه می‌توان آن را پر کرد. و اوگوست کنت بود که این نیاز را برآورده ساخت. <آقای کنت مؤسّس فلسفهٔ تحصّلی است.>[3] سن سیمون شناخت علمی لازم را نداشت. بعلاوه بر اثر کوششی که برای تحویل قوای طبیعت به یک قوهٔ نهایی، یعنی گرانش، کرد به ذهنیّت مابعدالطبیعی بازگشت.[4] با این حال اوگوست کنت <چیزی ساخته است که پیش از او هیچ کس نساخته بود، فلسفهٔ شش علم بنیادی>[5] و روابط بین آنها را نشان داده است. <با بحث دربارهٔ پیوند متقابل علوم و نظام سلسله مراتبی آنها (کنت) در عین حال فلسفهٔ تحصّلی را کشف کرد.>[6] اوگوست کنت همچنین نشان داد علوم از لحاظ تاریخی چگونه و چرا به ترتیب معینی از ریاضیات به جامعه‌شناسی تحوّل یافته است. شاید فیلسوفان مابعدالطبیعی سایر فیلسوفان را برای غفلت ورزیدن از موضوع انسان به عنوان موضوع شناخت سرزنش کنند؛ اما این سرزنش بر اوگوست کنت، که علم به احوال انسان یعنی جامعه‌شناسی را بر شالودهٔ مناسبی نهاد، روا نیست. از این گذشته، او با کنار گذاشتن

---

1. *Revue de philosophie positive*
2. *Conservation, révolution et positivisme*
3. *AC*, P. 38.
۴. امیل لیتره تأثیر سن سیمون در اوگوست کنت را به حداقل رساند و گفت اوگوست کنت هیچ گاه به معنای مرید سن سیمون نبود.
5. *AC*, P. 105.
6. *Ibid.*, P. 106.

همهٔ مسائل <مطلق>[۱] و گذاشتن شالودهٔ علمی محکمی برای فلسفه، بالأخره فلسفه را توانا ساخت که <اذهان را در تحقیق، مردم را در سلوکشان و جوامع را در تکاملشان هدایت کند>[۲]. علم کلام و مابعدالطبیعه سعی در انجام دادن این کار داشتند؛ اما چون به مسائلی پرداخته‌اند که فراتر از شناخت انسان است قهراً ناموٴثر بوده‌اند.

امیل لیتره می‌گوید فلسفهٔ تحصلی جهان را به صورت متشکل از ماده و قوای موجود در مادّه می‌بیند. <علم تحصّلی فراسوی این دو حدّ، مادّه و قوّه، چیزی را نمی‌شناسد.>[۳] ما نه اصل مادّه را می‌شناسیم، نه ماهیّت آن را. فلسفهٔ تحصّلی به امور مطلق یا شناخت اشیای فی‌نفسه کاری ندارد. فقط با واقعیتی کار دارد که شناخت انسان بتواند به آن نایل شود. بنابراین، اگر ادّعا می‌شود که می‌توان بر اساس مادّه و قوای موجود در آن پدیده‌ها را تفسیر کرد، با مادیگرایی جزم اندیش که برای مثال مدعی است به ما می‌گوید مادهٔ فی‌نفسه چیست یا تکامل زندگی یا تکامل فکر را <تبیین> می‌کند در یک ردیف نیست. من‌باب مثال، فلسفهٔ تحصّلی نشان می‌دهد چگونه زیست‌شناسی شرط لازم روانشناسی و سایر علوم شرط لازم زیست‌شناسی است؛ اما اجتناب می‌کند از اینکه به مسائل مربوط به علت غایی زندگی یا به اینکه تفکر فی‌نفسه چیست، نزدیک شود، مگر دربارهٔ آنها شناخت علمی داشته باشیم.

با این حال، اگر چه امیل لیتره نسبت به تفاوتی که بین فلسفهٔ تحصّلی و مادیگرایی است حسّاس است، روی هم رفته معلوم نیست در این کوشش موفق باشد. همان طور که پیش از این گفته شد، او معتقد است که فلسفهٔ تحصّلی چیزی فراسوی مادّه و قوای موجود در ماده را نمی‌شناسد. البته راست است که این نظریه در قالب گفته‌ای دربارهٔ شناخت علمی بیان شده است و نه به عنوان گفته‌ای دربارهٔ واقعیت نهایی یا دربارهٔ چیزی که <حقیقتاً واقعی> است. امیل لیتره در عین حال جان استوارت میل را به لحاظ اینکه وجود واقعیت فراطبیعی را به صورت مسئلهٔ بی‌جوابی باقی گذاشته است، مقصّر می‌شناسد؛ و از کوشش هربرت اسپنسر برای آشتی دادن علم و دین به کمک نظریهٔ شناخت ناپذیرش انتقاد می‌کند. شاید بتوان گفت که در ذهن امیل لیتره دو رشته فکر

---

۱. *AC*, P. 107. امیل لیتره از این گونه مسائل به عنوان مسائل مربوط به منشأ نهایی و هدف و غایت چیزها یاد می‌کند.

2. *Ibid.*, P. 107.

3. *CPP*, I, P. ix (Préface d' un disciple).

قابل تشخیص است. از یک سو گرایش به تأکید ورزیدن بر این است که فلسفهٔ تحصّلی فقط از مسائل مربوط به واقعیتهایی دوری می‌کند که وجود آنها را نمی‌توان با تجربهٔ حسی آزمود. در این باب دلیلی نیست که چرا نباید این گونه مسائل را مطروح باقی گذاشت، ولو آنکه پاسخ‌ناپذیر قلمداد شود[1] از سوی دیگر گرایشی به این سمت وجود دارد که واقعیتهای موصوف، یعنی واقعیتهایی که فراسوی حوزه‌ای باشد که از لحاظ علمی آزمون‌پذیر است، واقعیتهای فاقد معنا قلمداد کند. البته در این باب معنی ندارد که سؤال کنیم این قبیل واقعیتها وجود دارد یا نه. پس این مسائل را نمی‌توان مسائل مطروح قلمداد کرد و انتقاد امیل لیتره از جان استوارت میل قابل درک است.

با این حال گرچه امیل لیتره با اندیشه‌هایی‌که اوگوست کنت در کتابش تحت عنوان دورهٔ فلسفه تحصّلی بیان کرد موافقت اساسی داشت و بر این موافقت باقی ماند، معتقد بود که اوگوست کنت در نوشته‌های بعدی‌اش تا اندازه‌ای از نگرش تحصّلی منحرف شده است. برای مثال، امیل لیتره <روش ذهنی > را قبول نداشت، در این روش، همان طور که اوگوست کنت در کتابش تحت عنوان نظام اصول تحصّلی و در جلد تکمیل شدهٔ ترکیب ذهنی از آن دفاع کرده است، نیازهای انسان به وجود آورندهٔ اصل ترکیب کننده است.[2] مراد امیل لیتره از روش ذهنی، مراحل استنتاجی است که از مقدمات مقدم بر تجربه آغاز شود و به نتایجی برسد که پشتوانهٔ آنها فقط ارتباطهای منطقی صوریشان با مقدمات باشد. به نظر او، این روشی بود که در مابعدالطبیعه دنبال شده است؛ و در فلسفهٔ تحصّلی جایی ندارد. کاری که اوگوست کنت کرد این بود که روش ذهنی را ، به ترتیبی که فیلسوفان مابعدالطبیعی دنبال کرده‌اند، با روش قیاسی، به نحوی که در دورهٔ علمی تکوین یافته است، خلط کرد. روش قیاسی در معنای دوم <منوط به دو شرط است: داشتن نقطه‌های آغاز که از راه تجربی به دست آمده باشد و نتایجی که به تجربه آزموده شده باشد >.[3] اوگوست کنت با طرح مجدّد روش ذهنی که با ارتباط منطقی مفاهیم یا قضایا کار دارد، بدون آنکه به آزمون‌پذیری تجربی توجهی حقیقی بشود، <خود را مطیع قرون وسطی کرد. >[4]

---

۱. می‌توانیم این نکته را یادآور شویم که برتراند راسل به هر تقدیر به مناسبتی گفته است که یکی از وظایف فلسفه، آگاه باقی ماندن از مسائل با اهمیت خاصی است که به اعتقاد او هنوز قابل حل نیست.

۲. مقصود، نیازهای انسان اجتماعی یا جمع انسانی است، نه نیازهای فرد من حیث فرد.

3. *AC*, P.536.

4. *AC*, P.562.

از جمله نکات خاصی که امیل لیتره مورد انتقاد قرار داد، یکی انگاشتن ریاضیات و منطق ، و ذهن را تابع قلب قرار دادن یا تابع جنبهٔ عاطفی انسان قرار دادن از سوی اوگوست کنت بود. تأکید داشتن بر نقش همکاری عاطفه در فعالیت انسان یک مطلب است و بیان این نکته، همان طور که اوگوست کنت می‌گوید، که قلب باید بر عقل تسلّط داشته باشد یا بر آن تحکّم کند، مطلب کاملاً دیگری است. امیل لیتره تأکید دارد که این نظر با ذهنیّت تحصّلی بکلّی منافات دارد. امیل لیتره در موضوع مذهب انسانیّت تا حدّ بسیار محدودی با اوگوست کنت در باب نیاز به دین ، دین به عنوان چیزی متمایز از الاهیات، موافقت دارد. <به نظر من ، آقای کنت با اعطای نقشی برابر با نقش مذاهب به فلسفهٔ تحصّلی ، فلسفه‌ای که مؤلف آن است ، استدلال معقولی را دنبال کرد. >[1] یعنی اگر مراد ما از مذهب نگرشی کلّی باشد، می‌توان برداشت تحصّلی از جهان را به منزلهٔ مذهب قلمداد کرد. با این همه، اوگوست کنت بسیار فراتر از این می‌رود. چرا که نوعی هستی جمعی ، یعنی انسانیّت ، را مفروض قرار می‌دهد و آن را به منزلهٔ موضوع پرستش به‌شمار می‌آورد. عشق به انسانیّت به راستی احساسی شریف و قابل تحسین است؛ اما <برای انتخاب پرستش انسانیّت یا هر جزء دیگری از این کلّ یا خود کلّ بزرگ ، توجیهی وجود ندارد >.[2] در واقع کاری که اوگوست کنت می‌کند بازگشت به ذهنیّت ربّانی است. و <روش ذهنی مسؤول همهٔ اینهاست >.[3]

امیل لیتره در باب اخلاق یا اخلاقیّات، اوگوست کنت را به لحاظ افزودن اخلاقیات به عنوان عضو هفتم به فهرست علوم مقصر می‌شناسد. این خطا بود؛ زیرا <اخلاقیّات، آن‌طور که علوم ششگانه به ترتیب عینی تعلق دارند، به هیچ وجه به این ترتیب تعلق ندارد >.[4] مضافاً عجیب این است که امیل لیتره در واقع بلافاصله می‌افزاید که به علم اخلاقیّات نیاز هست.[5] اگر برای تقصیری که امیل لیتره به این جهت متوجه اوگوست کنت می‌داند که کنت می‌پندارد اخلاق تجویزی می‌تواند علم باشد یا در فلسفهٔ تحصّلی جای لازمی داشته باشد، و برای اعتقاد خود او به اینکه بررسی کاملاً توصیفی

1. *Ibid*. P. 524.

۲. *Ibid*. امیل لیتره به وحدت وجود تعلّق خاطر نداشت.

3. *AC*, P. 57 q

4. *Ibid*, P. 677.

5. *Ibid*, P. 677.

پدیده‌های اخلاقی یا مطالعهٔ رفتار اخلاقی انسان لازم است تفسیر موجّهی داشته باشیم، در واقع تعارض ظاهری برطرف خواهد شد. و امیل لیتره فی‌الواقع دربارهٔ <مشاهدهٔ پدیده‌های نظام اخلاقی چه از طریق روانشناسی معلوم شده باشد و چه از طریق تاریخ یا اقتصاد سیاسی >[1] به عنوان بنیادی برای شناخت علمی طبیعت انسان در جای دیگر سخن می‌گوید. اما او در عین حال از پیشرفت انسانی، به اعتبار تعبیرات تحصّلی، به عنوان <منشأ اعتقادات عمیق، ضروری برای وجدان >[2] یاد می‌کند.

منطقاً می‌توان نتیجه گرفت که امیل لیتره روی اندیشه‌هایی که در زمینهٔ اخلاق داشت، به طرز روشن و منسجمی کار نکرد. مع‌الوصف به قدر کافی روشن است که اختلاف نظر کلّی‌اش با نوشته‌های بعدی اوگوست کنت نشان‌دهندهٔ انحرافهای جدّی از این عقیدهٔ تحصّلی است که شناختی که از لحاظ تجربی آزمون‌پذیر باشد تنها شناخت اصیل دربارهٔ جهان یا دربارهٔ انسان است. یا شاید بهتر است گفته شود که به نظر امیل لیتره، اوگوست کنت اندیشه‌هایی را در فلسفهٔ تحصّلی وارد کرد که در این فلسفه جایگاه معقولی ندارد و بنابراین وضع آشفته‌ای به وجود آورد. پس بازگشتن به فلسفهٔ تحصّلی خالصی که خود اوگوست کنت شارح بزرگ آن بوده است لازم بود.

۲. کلود برنار و روش تجربی

این عقیده که علم تجربی بتنهایی منشأ شناخت دربارهٔ جهان است، عقیدهٔ کلود برنار[3] (۱۸۱۳ـ۱۸۷۸)، تن‌کارشناس مشهور فرانسوی، استاد تن‌کارشناسی سور بودن و استاد پزشکی کولژ دو فرانس نیز بود. مشهورترین اثرش مقدمه‌ای بر مطالعهٔ پزشکی تجربی[4] است که در ۱۸۶۵ انتشار داد. سه سال بعد به عضویت آکادمی فرانسه انتخاب شد؛ و در ۱۸۶۹ سناتور شد.

سخن به میان آوردن از کلود برنار در فصلی که به فلسفهٔ تحصّلی اختصاص دارد، شاید بکلی نامناسب به نظر برسد. زیرا او نه تنها تأکید داشت که بهترین نظام فلسفی

1. *Cpp, VI*, xxxiv (Préface d' un disciple).
2. *Ibid*, P. xlviii.
3. Claude Bernard
4. *Introduction à l' étude de La médicine expérimentale*

نظام ندارد، بلکه فلسفهٔ تحصّلی را نیز به لحاظ داشتن نظام بصراحت محکوم کرد.[1] می‌خواست پزشکی را علمی‌تر کند؛ و برای ترویج بهتر این مقصود در ماهیت روش علمی به کاوش پرداخت. نه به ایجاد نظامی فلسفی نظر داشت و نه از نظامی که از قبل وجود داشت دفاع می‌کرد. در عین حال تأکید داشت که روش تجربی تنها روشی است که می‌تواند، دربارهٔ واقعیت، شناخت عینی به دست دهد. در واقع از <حقایق ذهنی> با عنوان حقایق مطلق یاد می‌کرد؛ اما ریاضیات را، که حقایق آن صوری است، به اصطلاح مستقل از آنچه در جهان است می‌دانست.

مراد کلود برنار از روش تجربی، ساختن و آزمودن تجربی فرضیه‌های آزمون‌پذیر بود، روشی عینی که تا سرحد امکان تأثیر عوامل ذهنی را، نظیر میل به اینکه بیشتر فلان چیز باشد تا بهمان چیز، از بین می‌برد. متکلّمان و فیلسوفان مابعدالطبیعی مدّعی بودند که ساختهای آرمانی ناآزمودهٔ آنها بیان‌کنندهٔ حقیقت مطلق یا قطعی است. در هر حال فرضیه‌های آزمون‌ناپذیر بیانگر شناخت نیست. شناخت تحصّلی جهان که شناخت قوانین پدیده‌هاست، فقط می‌تواند از راه کاربرد روش علمی حاصل شود. و این شناخت نتایجی به بار می‌آورد ک موقّت و به عبارت دیگر در اصل قابل تجدید نظر است.

راست است که کلود برنار مدّعی است که اصلی وجود دارد به نام <اصل مطلق علم>[2] یا اصل موجبیّت علّی[3]، که می‌گوید مجموعهٔ شرایط مفروضی (که روی هم رفته <علت>را تشکیل می‌دهد) حتماً پدیده یا معلول معیّنی را به وجود می‌آورد. البته مقصود برنار این است که این اصل، درست به این معنی <مطلق> است که فرض لازم مؤثّری برای علم است. عالم لزوماً باید فرض کند ترتیب علّی منظّمی در جهان وجود دارد. این اصل به این معنی مطلق نیست که یک حقیقت مابعدالطبیعی و مقدّم بر تجربه یا یک اصل جزمی فلسفی است. کلود برنار معتقد است که این اصل معادل با تقدیرگرایی[4] نیست. در واقع گاهی طوری می‌نویسد که گویی اصل موجبیّت علّی فی‌الواقع حقیقت مطلقی است که مقدم بر تجربه شناخته شده است. اما اگرچه در الفاظ مختلفش تا اندازه‌ای می‌توان تعارض را تشخیص داد، باید گفت که موضع رسمی‌اش این است که موجبیّت علّیِ مورد

1. *Introduction*, P. 387.
2. *Introduction*, p. 69.
3. determinism
4. fatalism

بحثْ روش‌شناختی است، یعنی بیشتر لازمهٔ رهیافت علمی به جهان است تا نظریهٔ فلسفی.

دیدیم که کلود برنار کلام و مابعدالطبیعه را به منزلهٔ سرچشمه‌های شناخت نسبت به واقعیت نمی‌شناسد. نگرش او به این مطلب کاملاً تحصّلی است. در عین حال آنچه را که گاهی مسائل نهایی می‌خواند، به این اعتبار که مسائلی فاقد معنایند یا نباید آنها را طرح کرد، نیز قبول ندارد. و با اینکه خود او اعتقاد مذهبی نداشت، بر گذاشتنِ جایی برای اعتقاد همان قدر تأکید می‌کرد که بر شناخت. این دو را نباید با هم خلط کرد؛ اما اعتقاد به هر شکل، طبیعی انسان است و اعتقاد مذهبی با یکپارچگی علمی کاملاً سازگار است، مشروط بر آنکه این وقوف باشد که معتقدات ایمان فرضیاتی نیست که از لحاظ تجربی آزمون‌پذیر باشد. بنابراین، کلود برنار به نظریهٔ دوره‌های سه گانهٔ اوگوست کنت انتقاد دارد. در حقیقت نمی‌توان معتقدات ربّانی و مابعدالطبیعه را فقط به منزلهٔ دوره‌های گذشتهٔ تفکر انسان به شمار آورد. مسائل حایز اهمیتی برای انسان هست که فراتر از قلمرو علم است و همین طور حوزه‌ای هست که شناخت در آن ممکن است؛ اما اعتقاد به بعضی پاسخها رواست، مشروط بر آنکه آنها را به عنوان حقایق یقینی دربارهٔ واقعیت قلمداد نکنند و نکوشند تا آنها را بر دیگران تحمیل کنند.

بنابراین اگر این پرسش به میان آید که آیا کلود برنار تحصّلی مشرب بود یا نبود، باید فرقی بگذاریم. تصوّر او از آنچه شناخت تحصّلی دربارهٔ واقعیت را به وجود آورده، در همان جهتِ تصورات اوگوست کنت بود. بنابراین کاملاً، می‌توان از نگرش تحصّلی کلود برنار سخن گفت. در عین حال فلسفهٔ تحصّلی را به عنوان نظام فلسفی جزمی قبول نداشت، هر چند نمی‌خواست نظام فلسفی دیگری را جانشین آن کند. مطمئناً هر کسی که دربارهٔ شناخت انسانی، دامنه و مرزهای آن می‌نویسد، همان طور که کلود برنار می‌نوشت، ناگزیر است حکم فلسفی بکند یا احکامی بیاورد که استلزام فلسفی داشته باشد. اما کلود برنار سعی داشت از وسوسهٔ فلسفه‌پردازی به اسم علم بپرهیزد. تأکید او بر اینکه اصل موجبیّت علّی‌اش نباید به عنوان اصل جزمی فلسفی قلمداد شود، از این نظر است. از طرف دیگر، اگرچه از سازواره به عنوان اینکه بر اساس عناصر فیزیکی - شیمیایی خودش کار می‌کند سخن می‌گفت، در عین حال معتقد بود که تن کارشناس باید به موجود زنده به عنوان وحدت فردی نگاه کند، موجودی که <اندیشه‌ای خلاّق> یا

<نیرویی حیاتی >آن را هدایت می‌کند.[1] شاید این عقیده متناقض به نظر برسد؛ اما کلود برنار، چه موفق و چه ناموفق، سعی کرد از هرگونه اظهار نظر فلسفی دربارهٔ اینکه آیا در سازواره عنصر حیاتی هست یا نه دوری کند. مطلب او این بود که گرچه فیزیکدانان و شیمیدانان باید با تعابیر فیزیکی ـ شیمیایی سازواره را توصیف کنند، تن کارشناس نمی‌تواند از قبول این واقعیت خودداری کند که سازواره به صورت یک وحدت زنده عمل می‌کند، نه صرفاً به صورت مجموعه‌ای از عناصر متمایز شیمیایی. به هر تقدیر، کلود برنار سعی کرد بین گونه‌ای تفکّر دربارهٔ سازواره و تصدیق مابعدالطبیعی «انطلاشیا»ها (موجودات بالفعل و در حالت کمال خود) فرق بگذارد.

۳. ارنست رنان: فلسفهٔ تحصّلی و دین

ژوزف ارنست رنان[2] (۱۸۲۳ ـ ۱۸۹۲) برای کتاب زندگی عیسی[3] اش (۱۸۶۳) شهرت دارد. در ۱۸۶۲ به استادی زبان عبری در کولژ دوفرانس برگزیده شد[4]؛ تاریخ مبانی مسیحیّت[5] (۱۸۶۳ ـ ۱۸۸۳) و تاریخ قوم اسرائیل[6] (۱۸۸۷ ـ ۱۸۹۳) دو اثر مشهور اوست. دربارهٔ زبانهای سامی نیز مطلب نوشت و تحریرهای کتب خاصی از عهد عتیق را همراه با مقدمه‌های انتقادی به فرانسه انتشار داد. بنابراین شاید به نظر برسد که او هیچ مناسب آن نیست که در یک کتاب تاریخ فلسفه از او نام برده شود. با این حال، گرچه فیلسوف حرفه‌ای و اصلاً متفکر منضبطی نبود[7]، آثاری فلسفی از قبیل آیندهٔ علم[8] که در ۱۸۴۸ـ۱۸۴۹، نوشته شد، هر چند که تا ۱۸۹۰ انتشار نیافت، رسالاتی دربارهٔ اخلاق و انتقاد[9] (۱۸۵۹) و گفت‌وگوها و قطعه‌های فلسفی[10] (۱۸۷۶) انتشار داد. اندیشهٔ فلسفی‌اش آمیزهٔ عجیبی از فلسفهٔ تحصّلی و دینداری بود که به شکاکیّت انجامید. در اینجا رابطهٔ او با فلسفهٔ تحصّلی مورد نظر ماست.

---

1. *Introduction*, P. 151.
2. Joseph Ernest Renan
3. *La vie de Jésus*
4. کار تدریس رنان در کولژ دوفرانس، بدان سبب که او الوهیت مسیح را علناً انکار می‌کرد، پس از مدت کوتاهی تعطیل شد. اما پس از ۱۸۷۰ تدریس را از سرگرفت و در ۱۸۷۸ به عضویت آکادمی فرانسه برگزیده شد.
5. *Histoire des origines du christianisme*
6. *Histoire du peuple d' Israël*
7. رنان دوست داشت به اعتبار اینکه فرد فقط با خوب آزمودن فرضیات مختلف می‌تواند امیدوار باشد که حقیقت را یک بار در زندگی ببیند، به نداشتن چنین انضباطی ببالد.
8. *L'avenir de La science*
9. *Essais de morale et de critique*
10. *Dialogues et fragments philosophiques*

در ۱۸۴۵ که مدرسهٔ طُلاّب سن‌سولپیس[1] را ترک کرد با مارسلن پیر اوژن برتلو[2] (۱۸۲۷ ـ ۱۹۰۷)، که در کولژ دوفرانس استاد شیمی آلی شد و بعداً به وزارت آموزش رسید، دوست شد. برتلو مانند اوگوست کنت به غلبهٔ شناخت علمی بر الاهیات و مابعدالطبیعه اعتقاد داشت. و رنان، که ایمانش را به مابعدالطبیعه یعنی ایمان به وجود خدایی متعال و متشخّص) از دست داده بود، تا اندازه‌ای با وی همعقیده بود. در کتاب خاطرات کودکی و جوانی اش یادآور شد که از نخستین ماههای ۱۸۴۶ <بینش علمی روشنی دربارهٔ جهان، که در آن فراتر از اختیار انسان هیچ عملی قابل فهم نیست <[3] لنگر ثابت برتلو و او شد. همین طور در دیباچهٔ سیزدهم (۱۸۶۶) زندگی عیسی نوشت که مابعدالطبیعه را درست به همان دلیلی ترک کرده است که عقیده به قنطورس‌ها (جانورانی که بنابر اساطیر نیمی اسب و نیمی انسان بودند) را ترک کرده است، یعنی آنها هیچ‌گاه دیده نشده‌اند. به عبارت دیگر، شناخت واقعیت از راه مشاهده و آزمون‌پذیری فرضیات تجربی حاصل می‌شود. این دیدگاهی بود که در کتاب آیندهٔ علم بیان شد. این دیدگاه علمی دربارهٔ جهان در واقع از نظر رنان فقط دیدگاه عالم طبیعی نبود. او بر اهمیت و نقش تاریخ و فقه‌اللغه (به اعتبار گرایشهای فکری خودش، طبعاً به قدر کافی) تأکید داشت. اما اصرار می‌ورزید که شناخت تحصّلی واقعیّت باید مبنایی تجربی داشته باشد. از این روست که روشنفکر نمی‌تواند به خدا معتقد باشد. <موجودی که با هیچ عملی خودش را ظاهر نمی‌کند، از نظر علم موجودی است که وجود ندارد. <[4]

اگر کلّ مطلب همین بود، موضع خودمان را می‌شناختیم. اما همهٔ مطلبی که رنان می‌گوید اصلاً این نیست. رنان اندیشهٔ مداخلهٔ خدای متشخّص در تاریخ را قبول ندارد. وقوع مداخلات الاهی هیچ‌گاه ثابت نشده است. و رویدادهایی که از نظر نسلهای گذشته اعمال الاهی بود به صورتهای دیگری تعبیر شده است. اما رد کردن خدای متشخّص متعالی روی بردن به الحاد نیست. از یک نظر، خدا کلّ متکامل وجود است، چه خدا آن است که در حال شدن است. از نظر دیگر، خدا به عنوان موجودی کامل و ابدی فقط در مرتبهٔ کمال مطلوب، و به عنوان پایان ایدئال کلّ فرایند تکامل، وجود دارد. <عاطفهٔ

---

1. Saint-Sulpice
2. Marcelin Pierre Eugène Berthelot
3. *Souvenire d' enfance et de jeunesse* (2 nd. ed, 1883) P. 337.
4. *Dialogues* (1876), P. 246.

اخلاقی چیزی است که کاشف از خدای حقیقی است >. اگر انسان فقط دارای عقل بود، ملحد می‌شد؛ اما اقوام بزرگ در خودشان غریزه‌ای الاهی یافته‌اند. <تکلیف، پرستش، قربانی، که تاریخ از آنها آکنده است، بدون خدا قابل توضیح نیست. >[1] واقع امر اینکه همهٔ احکامی که دربارهٔ خدا هست، فقط تمثیلی است. اما با این وصف، خدا خود را بر وجدان اخلاقی عیان می‌کند. <عشق ورزیدن به خدا، شناختن خدا، به معنی عشق ورزیدن به چیزی است که زیبا و نیک است و شناختن چیزی است که حقیقی است. >[2]

به دست دادن تعریف دقیقی از برداشت رنان از خدا شاید فراتر از توانایی انسان باشد. تأثیر کلّی ذهنیگرایی (ایدئالیسم) آلمانی را تا اندازه‌ای می‌توان تشخیص داد. با این همه، چیزی که اساسی‌تر است، دینداری یا احساس دینی خود رنان است که خودش را به صورتهای مختلف، ولی نه همیشه منسجم، نشان می‌دهد و توانایی این را که به شیوهٔ امیل لیتره تحصّلی‌مشرب باشد، کاملاً از او می‌گیرد. بدیهی است که دلیلی وجود ندارد که تحصّلی‌مشرب نتواند آرمانهای اخلاقی داشته باشد. و اگر بخواهد دین را به منزلهٔ امری عاطفی یا قلبی تعبیر کند[3] و اعتقاد دینی را به عنوان بیان عاطفه نه شناخت تفسیر نماید، می‌تواند دین را با نظریهٔ تحصّلی شناخت در آمیزد. اما اگر مفهوم مطلق را به میان آورد، همان طور که رنان در نامهٔ مورخ اوت ۱۸۶۳ به برتلو به میان آورده است[4]، از مرزهای آن چیزی که منطقاً می‌توان نام فلسفهٔ تحصّلی بر آن نهاد، بدون آنکه معنای معین خود را از دست بدهد، آشکارا فراتر می‌رود.

با توجه به آنچه در بالا گفته شد، جای تعجّب نیست اگر نگرش رنان را به مابعدالطبیعه پیچیده بیابیم. در رساله‌ای دربارهٔ مابعدالطبیعه و آیندهٔ آنکه در پاسخ به کتاب مابعدالطبیعه و علم[5] (۲ جلد، ۱۸۵۸) اثر اتین واشرو[6] نوشت انسان هم قدرت و هم

1. *Ibid.*, PP. 321-22.

2. *Ibid.*, P.326

۳. رنان در نامهٔ مورخ اوت ۱۸۶۲ خطاب به آدولف گارو (Adolphe Guéroult) نوشت که برای اعتقاد داشتن به خدای حاضر فقط لازم است <در سکوت، الهام تردیدناپذیر قلبم را بشنوم> (*Dialogues*, P. 251.)، سخنی که یادآور ژان ژاک روسو است.

۴. این نامه ضمیمهٔ *Dialogues* است: PP. 153- 191.

5. *La métaphysique et la science*

۶. Étienne Vacherot (۱۸۰۹ ـ ۱۸۹۷) معتقد به این نظر بود که مابعدالطبیعه می‌تواند تبدیل به علم شود. پاسخ رنان در *Dialogues* چاپ شده است.

حق <فایق شدن بر واقعیتها >[۱] و دنبال کردن بحث نظری دربارهٔ عالم را دارد. با این حال این نکته را نیز روشن کرد که این قبیل بحث نظری را از سنخ شعر یا حتی رؤیا می‌داند. آنچه او انکار کرد حق پرداختن به بحث مابعدالطبیعی نبود، بلکه این نظر بود که به موجب آن مابعدالطبیعه علم اوّل و اساسی است، و <اصول همهٔ علوم دیگر را در بر دارد، علمی که می‌تواند بتنهایی و از راه استنتاجهای انتزاعی، ما را به حقیقت دربارهٔ خدا، جهان و انسان هدایت کند >.[۲] زیرا <آنچه می‌دانیم، آن را از طریق بررسی طبیعت یا بررسی تاریخ می‌دانیم >.[۳]

به شرط آنکه از فلسفهٔ تحصّلی برداشت نشود که این مدعا را دارد که همهٔ مسائل مابعدالطبیعی مهمل یا فاقد معناست، بدون شک این دیدگاه با این نظر تحصّلی که هر شناختی دربارهٔ واقعیت از راه علوم فراچنگ می‌آید سازگار است. شاید سخن رنان این است که در عین آنکه مابعدالطبیعه را علم <رو به پیشرفتی > نمی‌داند، به این معنی که این علم نمی‌تواند بر شناخت ما بیفزاید، آن را، اگر به منزلهٔ علم <به امور ابدی > به شمار آید، رد نمی‌کند.[۴] زیرا اشارهٔ او به واقعیتی ابدی نیست، بلکه بیشتر به تحلیلی از مفاهیم است. به نظر او، منطق و ریاضیات محض و مابعدالطبیعه دربارهٔ واقعیت (دربارهٔ آنچه مورد بحث است) چیزی به ما نمی‌گوید، بلکه آن را تحلیل می‌کند که انسان از قبل می‌داند. مطمئناً همسنگ بودن مابعدالطبیعه با تحلیل نظری همانند تشابه آن با شعر یا رؤیا نیست. زیرا در مورد اول منطقاً می‌توان آن را تشابه علمی خواند، اما در مورد دوم نمی‌توان. ولی البته رنان می‌توانست پاسخ دهد که واژهٔ <مابعدالطبیعه > می‌تواند حامل هر دو معنا باشد و وی هیچ یک از آنها را رد نمی‌کند. به عبارت دیگر مابعدالطبیعه می‌تواند علم باشد، مشروط بر آنکه فقط به عنوان تحلیل نظری به شمار آید. اما اگر بگوید به بررسی واقعیتهای موجود نظیر خدا می‌پردازد، واقعیتهایی که فراتر از حوزه‌های علم طبیعی و تاریخ است، علم نیست و نمی‌تواند علم باشد. فرد مجاز به بحث نظری است، اما چنین بحثی بر شناخت ما از واقعیت بیش از آنچه شعر یا رؤیا بیفزاید اضافه نمی‌کند.

بر مبنای این دو نظر دربارهٔ مابعدالطبیعه، پی بردن به این سخن رنان که فلسفه <نتیجهٔ

1. *Dialogues*, P. 282.
2. *Ibid*, P. 283.
3. *Ibid*, P. 284.
4. *Ibid*, P. 175.

کلی همهٔ علوم است >[1] سردرگمی بیشتری دارد. این سخن بتنهایی می‌تواند در معنای اوگوست کنتی فهمیده شود. اما رنان می‌افزاید که <فلسفه‌پردازی شناختن عالم است >[2] و <بنابراین، بررسی طبیعت و انسان کلّ فلسفه است >[3] راست است که او واژهٔ <فلسفه > را به کار می‌برد نه واژهٔ <مابعدالطبیعه > را. اما می‌توان گفت که فلسفه به منزلهٔ <علم کُل >[4] یکی از معانیی است که غالباً به <مابعدالطبیعه > نسبت داده می‌شود. به عبارت دیگر، فلسفه به عنوان نتیجهٔ کلی همهٔ علوم گرایش دارد به اینکه به معنای مابعدالطبیعه باشد، هر چند جایگاه دقیقی که رنان در این معنا به فلسفه نسبت داده است به هیچ وجه روشن نیست.

بدیهی است رنان کسی بود که اعتقاد داشت شناخت تحصّلی دربارهٔ جهان فقط می‌تواند از راه علوم طبیعی و تحقیقات تاریخی و فقه اللغوی به دست آید. به عبارت دیگر، علم در معنای وسیع کلمه[5] به عنوان علم به اطلاعات دربارهٔ واقعیت موجود، جای علم کلام و مابعدالطبیعه را گرفته است. به نظر رنان، بر اثر توسعهٔ علم، اعتقاد به خدای متشخّص متعالی دین یهودی و مسیحی از هر گونه بنیاد عقلی محروم شده بود. یعنی چنین اعتقادی نمی‌توانست به طریق تجربی تأیید شود. و امّا مابعدالطبیعه، چه به‌عنوان بحث نظری دربارهٔ مسائلی قلمداد می‌شد که از راه علمی قابل پاسخگویی نبود و چه به صورت نوعی تحلیل نظری، نمی‌توانست بر شناخت انسان دربارهٔ چیزی که در جهان واقعیت دارد بیفزاید. بنابراین، رنان از یک جنبهٔ تفکرش علناً در جبههٔ تحصّلی مشربان بود. در عین حال، نمی‌توانست خودش را از این اعتقاد آزاد کند که انسان از طریق وجدان اخلاقی‌اش و تشخیصی که از آرمانها دارد، به معنایی واقعی، به حوزه‌ای راه یافته است که فراتر از حوزهٔ علم تجربی است. نیز نمی‌توانست خودش را از این اعتقاد آزاد کند که فی‌الواقع واقعیتی الاهی وجود دارد؛ حتی اگر همهٔ کوششها برای توصیف مشخص آن، تمثیلی و در معرض انتقاد باشد.[6] پیداست که می‌خواست در

---

1. *Ibid*, P. 290.
2. *Ibid*, P. 292.
3. *Ibid*, P. 292.
4. *Ibid*, P. 304.

۵. رنان واژهٔ 'علم' را در چند معنا به کار می‌برد. گاهی وقتها عیناً به معنای شناخت است، اما بعضی مواقع به معنای علوم طبیعی است و گاه دلالت بر علوم تاریخی دارد.

۶. برای مثال <هر عبارتی که بر موضوعی نامتناهی اطلاق شود افسانه است> (*Dialogues*, P. 323.)

تفکرش نگرشی دینی را با عناصر تحصّلی به هم بیامیزد. اما متفکری به قدر کافی منظم نبود که بر ترکیبی منسجم و سازگار دست بیازد. بعلاوه، هماهنگ کردن همهٔ معتقدات مختلفش به سختی ممکن بود، و به صورتهایی که وی بیان می‌داشت به هیچ وجه ممکن نبود. مثلاً چگونه کسی می‌توانست این دیدگاه را بقبولاند که آزمون‌پذیری آزمایشی یا تجربیی برای توجیه این سخن که چیزی با این دعوی وجود دارد لازم است: <طبیعت فقط یک نمود است؛ انسان فقط یک پدیده است. مبنای[1] ابدی وجود دارد، جوهر نامتناهی، مطلق، آرمانی ... وجود دارد. اوست که وجود دارد ... >[2] آزمون‌پذیری تجربی، در هر نوع معنای عادی آن، در مورد وجود مطلق ظاهراً کنار گذاشته شده است. بنابراین، اگر رنان در واپسین سالهای عمرش تمایل آشکاری به شکّاکیّت در حوزهٔ دینی نشان داد، اصلاً تعجّب‌آور نیست. نمی‌توانیم نامتناهی را بشناسیم یا حتی بدانیم که نامتناهی وجود دارد، نیز نمی‌توانیم ثابت کنیم که ارزشهای عینی مطلق وجود دارد. درست است، ما می‌توانیم طوری عمل کنیم که گویی ارزشهای عینی وجود دارد و گویی خدایی هست. اما این گونه مطالب از قلمرو هر گونه شناخت تحصّلی خارج است. بنابراین، گفتن اینکه رنان فلسفهٔ تحصّلی را رها کرد نادقیق خواهد بود، گو اینکه پیداست این فلسفه او را راضی نکرد.

۴. آدولف تن و امکانات مابعدالطبیعه

اگر تفکر رنان عناصر مختلفی را در بر دارد، تفکر ایپولت ـ آدولف تن[3] (۱۸۲۸ ـ ۱۸۹۳) نیز چنین است. بر چسب تحصّلی مشرب نمی‌تواند توصیف کافی هیچ یک از این دو متفکر باشد. اما اگرچه ویژگی آشکار تفکر رنان به طور کلّی کوشش او در تجدید نظر کردن در دین و به ترتیبی است که بتواند با اندیشه‌های تحصّلی وی درآمیزد، ویژگی نمایان تفکر تن کوشش او در آمیختن اعتقادات تحصّلی با گرایش بارز به مابعدالطبیعه است؛ گرایشی که مطالعهٔ آثار اسپینوزا و هگل محرّک آن بود. بعلاوه، گرچه گرایشهای رنان و تن هیچ کدام محدود به حوزهٔ فلسفه نیست، فعالیتهای اصلی فرافلسفی‌شان تا

1. foud

2. *Dialogues*, P. 252.

3. Hippolyte-Adolphe Taine

اندازه‌ای تفاوت دارد. همان طور که گفتیم شهرت رنان به واسطهٔ آثار او دربارهٔ تاریخ قوم اسرائیل و مبانی مسیحیّت است، حال آنکه آوازهٔ تن برای اثر او در روانشناسی است. کتابی نیز دربارهٔ هنر، تاریخ ادبی و تحوّل جامعهٔ جدید فرانسه نوشت. البته هر دو از نگرش تحصّلی متأثر بودند.

تن از جوانی به فلسفه کشیده شد، اما وقتی که در دانشسرای عالی پاریس سرگرم تحصیل بود، مطالعات فلسفی کم و بیش تحت تأثیر تفکّر ویکتور کوزن بود که تن تمایلی بدان نداشت. تن چندگاهی به تدریس در مدارس و به ادبیات روی آورد. در ۱۸۵۳ رساله دربارهٔ قصه‌های لافونتن[1] و در ۱۸۵۶ رساله دربارهٔ تیتوس ـ لیویوس[2] را منتشر کرد. رساله‌هایی در نقادی و تاریخ[3] (۱۸۵۸) و تاریخ ادبیات انگلیس[4] در چهار جلد به دنبال آنها انتشار یافت.[5] تن در حوزهٔ فلسفه کتاب فیلسوفان سدهٔ نوزدهم فرانسه[6] را در ۱۸۵۷ انتشار داد. اما در دیباچه‌های سایر آثار تن، اندیشه‌های فلسفی نیز بیان شد.

تن در ۱۸۶۴ کرسیی در دانشکدهٔ هنرهای زیبا به دست آورد و کتاب فلسفهٔ هنر[7]ش محصول سخنرانیهای وی دربارهٔ زیبایی‌شناسی است. در ۱۸۷۰ کتاب در باب عقل[8] را در دو مجّلد انتشار داد. در نظر داشت اثر دیگری دربارهٔ اراده بنویسد، اما اشتغال او به اثری پنج جلدی دربارهٔ ریشه‌های فرانسهٔ معاصر[9] (۱۸۷۵ ـ ۱۸۹۳) بسیار شد. و در این کتاب رژیم قدیم، انقلاب و تحوّل بعدی جامعهٔ فرانسه را بررسی کرد. مجّلد دیگر رسالات دربارهٔ نقّادی و تاریخ در ۱۸۹۴ منتشر شد. چند سفرنامه هم منتشر کرد.

تن مسیحی بار آمد، اما در پانزده سالگی ایمانش را از دست داد. با این حال تردید و شکاکیّت موافق ذائقه‌اش نبود. در پی شناختی بود که قطعی باشد؛ سودای شناخت

---

1. *Essai sur les fables de La Fontaina*
2. *Essai sur Tite-Live*
3. *Essais de critique et d' histoire*
4. *Histoire de La littérature anglaise*
5. در ۱۸۶۳ ـ ۱۸۶۴ ترجمه‌ای انگلیسی به قلم اچ. ون لاون (H. van Laun) (ادینبورگ، ۱۸۷۳) دارد.
6. *Les philosophes français du dix-neuvième siècle*
7. *Philosophie de L'art* (1865).
ترجمهٔ انگلیسی این کتاب به ترجمهٔ جی. دارند (J. Durand) در نیویورک منتشر شد. در ۱۸۸۰ ویرایش فرانسوی مفصّلی از آن انتشار یافت.
8. *Del' intelligence*. ترجمهٔ انگلیسی‌ای از این کتاب با عنوان *Intelligence* به ترجمهٔ تی. دی. هیز T. D. Hayes در ۱۸۷۱ در لندن انتشار یافت.
9. *Les origines de la France contemporaine*

جامع، معرفت به کلیّت، را در سر داشت. در نظر او علمی که از راه آزمون‌پذیری تجربی فرضیات تکامل یافته باشد تنها راه رسیدن به شناخت دربارهٔ جهان بود. تن در عین حال معتقد بود که تداوم جهان‌بینی مابعدالطبیعی و نگرشی دربارهٔ کلیّت به عنوان نظامی ضروری نه تنها نظامی واقعی است، بلکه اقدامی لازم نیز هست. و مشکل دایمی او مشکل آمیختن این اعتقاد که در جهان جز رویدادها یا پدیده‌ها و روابط میان آنها چیزی وجود ندارد، با این اعتقادش بود که مابعدالطبیعه‌ای ممکن است که بتواند از نتایج علوم جزئی فراتر برود و به ترکیب برسد. از لحاظ ترتیب زمانی، تمایلی که به فلسفه‌های اسپینوزا و هگل احساس کرد مقدم بر تحوّل اندیشه‌های تحصّلی‌اش بود. اما موضوع به‌صحنه آوردن فلسفهٔ تحصّلی و از صحنه راندن مابعدالطبیعه در میان نبود. تن اعتقادش را به مابعدالطبیعه بار دیگر بیان داشت و کوشش کرد این دوگرایش را در تفکرش آشتی دهد. اینکه آیا در این کوشش موفق بود و فی‌الواقع آیا می‌توانسته است موفق باشد یا نه جای بحث دارد.[1] اما در باب اینکه سعی می‌کرد چنین کاری کند، تردیدی نمی‌توان داشت.

خصلت کلّی این کوشش را خود تن در اثرش دربارهٔ فیلسوفان سدهٔ نوزدهم فرانسه[2]، در مطالعاتش دربارهٔ جان استوارت میل (فلسفهٔ تحصّلی انگلیسی، مطالعاتی دربارهٔ استوارت میل[3]، ۱۸۶۴) و تاریخ ادبیات انگلیسش روشن کرده است. به عقیدهٔ تن تجربه‌گرایان انگلیسی جهان را مجموعه‌ای از واقعیتها می‌بینند. مطمئناً خود آنها به روابط بین پدیده‌ها یا واقعیتها توجه داشتند؛ اما این روابط از نظر آنها بکلّی حادث بود. از نظر جان استوارت میل که نمایندهٔ قلهٔ رشته‌ای از تفکّر بود که با فرانسیس بیکن آغاز می‌شد، رابطهٔ علّی همانا یکی از روابط توالی منظّم واقعی است. در واقع «قانونی که به هر رویدادی علتی نسبت می‌دهد، از نظر او جز تجربه نه اساس دیگری دارد، نه ارزش دیگری و نه پشتوانهٔ

---

۱. اگر مراد ما از فلسفهٔ تحصّلی فلسفه‌ای است که علناً مابعدالطبیعه را کنار می‌گذارد، پیداست هر کوششی که برای آمیختن فلسفهٔ تحصّلی با مابعدالطبیعه به کار رود، بنا به تعریف مردود است، حتی اگر تصوّر ما این باشد که فلسفهٔ تحصّلی در معنای نظریهٔ وجود متضمن نوعی مابعدالطبیعه است (یعنی esse est percipi vel percipi posse). اما البته خود تن در تفکرش گرایشهای تجربه‌گرایانه را از آغاز جدا از نوع مابعدالطبیعه‌ای که در نظر داشت نمی‌دید.

۲. این اثر بعدها فیلسوفان کلاسیک *(Les philosophes classiques)* عنوان گرفت.

3. *Le positivisme anglais. Étude sur Stuart Mill*

دیگری ... فقط مجموعه‌ای از مشاهدات را با هم جمع می‌کند >.[1] جان استوارت میل صرفاً با محدود کردن خود به تجربه و داده‌های بلاواسطهٔ آن <ذهن انگلیسی را وصف کرده است، حال آنکه می‌پنداشت ذهن بشر را توصیف می‌کند >.[2] ولی تصوّر گرایان مابعدالطبیعی‌مشرب آلمانی کلّیّت‌نگر بودند. عالم را نشانه‌ای از علل و قوانین غایی، به منزلهٔ نظامی ضروری دیده‌اند نه به صورت مجموعه‌ای از واقعیتها یا پدیده‌ها که به نحوی کاملاً حادث تلقی شده است. در عین حال، با همهٔ اشتیاقی که به کلّیّت‌نگری داشتند از محدودیتهای ذهن انسان غلفت کرده‌اند و سعی داشته‌اند با روشی کاملاً مقدم بر تجربه پیش بروند. کوشیده‌اند تا عالم تجربه را با تفکر محض از نو بنا کنند.[3] فی‌الواقع بناهای رفیعی افراشته‌اند که عنقریب ویرانه می‌شود. بنابراین راه میانه امکان دارد، ترکیبی از آنچه در تجربه‌گرایی انگلیسی و هم در مابعدالطبیعهٔ آلمانی راست و ارزشمند است. رهاورد این ترکیب برای ذهن فرانسوی محفوظ مانده است. <اگر جایی بین آن دو کشور باشد، جای ماست >.[4] ذهن فرانسوی است که می‌خواهد خطاهای فلسفهٔ تحصّلی انگلیسی و مابعدالطبیعهٔ آلمانی، خطاهای هر دو را، تصحیح کند، دیدگاههای تصحیح شده را ترکیب کند <تا آن دو را به شیوه‌ای بیان دارد که هر کسی بفهمد و بنابراین آنها را موافق ذهن جهانی کند >[5] برتری انگلیسی در کشف واقعیتها و برتری آلمانی در ساختن نظریه‌هاست. لازم است که واقعیت و نظر به دست فرانسوی، و در صورت امکان، به دست تن با هم جمع شود.

ممکن است ذهن از اندیشهٔ در آمیختن تجربه‌گرایی انگلیسی با تصورگرایی آلمانی، ترکیب کردن استوارت میل و هگل، رم کند، اما تن فقط به طرح کردن آرمانی که بدون شکّ به نظر عدهٔ بسیاری غیرعملی و شاید حتی ابلهانه برسد توجه ندارد. اشارهٔ تن به چیزی است که او آن را مبنایی می‌داند که می‌توان ترکیب را بر آن بنا کرد، و آن قدرت انتزاع انسان است. با این همه، کاربرد واژهٔ <انتزاع > از سوی تن به توضیحی نیاز دارد.

در وهلهٔ اول مقصود تن این نیست که ما مجازیم به اصطلاحات مجردی قایل شویم

---

1. *Le positivisme anglais*, P.102. 2. *Ibid*, P.110.

۳. ظاهراً تن حتی هگل را در تلاش استنتاج امور جزئی می‌بیند، کاری که در واقع فیلسوف آلمانی، علی رغم اظهارنظرهایش دربارهٔ سیّارات، منکر آن بود.

4. *Le positivisme anglais*, P. 147. 5. *Ibid*., P. 148.

که به هستی‌های انتزاعی متناظری ارجاع دهد. برعکس، نه تنها از کوزن و التقاطگران بلکه از اسپینوزا و هگل برای تصریحی که بر این قول می‌کنند انتقاد می‌کند. و کلماتی چون <جوهر>، <قوّه> و <نیرو> راههای آسانی برای دسته‌بندی پدیده‌های مشابه است، اما برای مثال، تصوّر اینکه کلمهٔ <قوّه> بر هستی مجرّدی دلالت می‌کند، تصوّر خطایی است که زبان ایجاد می‌کند. <معتقدیم که جوهری در کار نیست، اما فقط نظامهای واقعیت وجود دارد. مفهوم جوهر را توهمی روانی می‌دانیم. جوهرها را قوّه و همهٔ موجودات مابعدالطبیعی متأخر را به منزلهٔ بازماندهٔ موجودات فلسفهٔ مدرسی به شمار می‌آوریم. به گمان ما جز واقعیتها و قوانین، یعنی رویداها و روابط آنها، چیزی در جهان وجود ندارد؛ و مانند شما قایل به این هستیم که هر شناختی در وهلهٔ اول در پیوند یا در اضافه به واقعیتهاست.>[1] تن در اثرش دربارهٔ عقل تأکید می‌کند موجوداتی که با کلماتی از قبیل <قوهٔ ذهنی>، <نیرو> و <نفس> متناظر باشد وجود ندارد. روانشناسی بررسی واقعیتهاست، و در نفس یا خود، ما جز <سلسلهٔ رویدادها>یی[2] که همه قابل تحویل به احساس‌اند واقعیتهای دیگری نمی‌یابیم. حتی تحصّلی مشربان به لحاظ شیئیّت دادن به اصطلاحات انتزاعی مقصّر بوده‌اند. نظریهٔ شناخت‌ناپذیر هربرت اسپنسر که به منزلهٔ قوّهٔ مطلق شمرده شده، مثال بارزی از آن است.[3]

تن در این مسیر تفکّر، با توجه به خود آن مسیر، تا جایی پیش می‌رود که هر تجربه‌گرایی می‌تواند آرزو کند. <به گمان ما نه ذهن وجود دارد نه جسم، بلکه فقط گروه حرکاتِ موجود یا ممکن وجود دارد و گروه افکار موجود یا ممکن>[4] و خوب است که تأکید تن را بر قدرت افسونگر زبان در نظر داشته باشیم که فیلسوفان را به مسّلم انگاشتن موجودات غیرواقعی وا می‌دارد، موجوداتی که <هر گاه کسی معنای کلمات را با دقّت وسواسانه بررسی کند، محو می‌شوند>.[5] تجربه‌گرایی او نیز در امتناع او از قبول روش مقدم بر تجربهٔ اسپینوزا خودنمایی می‌کند، روشی که می‌تواند بیش از آشکار ساختن

1. *Ibid*, P. 114.
2. *De L' intelligence*, I, P. 6.
3. *Derniers essais de critique etd'histoire*, P. 199.
۴. *Le positivsme anglais* P. 114. دربارهٔ لزوم به میان آوردن مفهوم حواس ممکن، تن با استوارت میل موافق است.
5. *De L' intelligence*, I, P. 339.

امکانات مطلوب عمل کند. هر شناختی دربارهٔ واقعیّت موجود باید مبتنی بر تجربه و نتیجهٔ تجربه باشد.

بنابراین مقصود تن از انتزاع، ایجاد الفاظ یا مفاهیم انتزاعیی که به خطا آنها را نمایندگان هستیهای انتزاعی می‌دانند نیست. پس مراد تن از انتزاع چیست؟ تن از انتزاع به عنوان <قوّهٔ جدا کردن عناصر واقعیتها و آنها را بطور مجزّا در نظر گرفتن >[1] یاد می‌کند. فرض بر این است که چیزی که دادهٔ تجربه است پیچیده است و قابل تجزیه به عناصر سازایی است که می‌تواند جداگانه یا بانتزاع در نظر گرفته شود. راه طبیعی فهمیدن این مطلب برحسب تحلیل تنزیلی است، بدان نحو که کوندیاک در سدهٔ هجدهم یا برتراند راسل در سدهٔ بیستم دنبال کردند. گفته شده است که تحلیل[2] ما را از طبیعت یا ماهیّت چیزی که تجزیه می‌شود آگاه می‌کند. اما تن بر این است که در میان عناصرسازایی که <درونِ موجودی >[3] را تشکیل می‌دهد، علت‌ها، قوّه‌ها و قوانینی را می‌توان یافت. <آنها واقعیّت تازه‌ای که به واقعیت اول اضافه شده باشد نیستند؛ بخشی از آن، مستخرجی از آن‌اند؛ مندرج در آنهایند، چیز دیگری جز خود واقعیتها نیستند. >[4] برای مثال، دلیل این حکم که عمرو میراست در استنتاج از این مقدمات نیست که همهٔ مردم می‌میرند (که به قول استوارت میل مصادرهٔ به مطلوب است)، کاری به این واقعیت نیز ندارد که هیچ انسانی را نمی‌شناسیم که واقعاً نمرده باشد، بلکه بیشتر نشان دهندهٔ این است که <از آنجا که جسم انسان ترکیب شیمیایی پایداری نیست، فنا به خاصیّت انسان بودن وابسته است >.[5] برای پی بردن به اینکه عمرو خواهد مرد یا نه، نیازی به افزودن بر مثالهای کسانی که مرده‌اند نیست. آنچه لازم است انتزاع است که ما را به تنظیم قانونی توانا سازد. هر مثال واحدی شامل علت فنای انسان است؛ اما البته انتزاع ذهن است که از پدیده‌های پیچیده برچیده یا استخراج شده و به صورت مجرّدی تنظیم یافته است. به قول ارسطو، اثبات یک امر، نشان دادن علت آن است. واقعیّت متضّمن این علت است. و اگر آن را انتزاع کرده باشیم، می‌توانیم <از انتزاع به انضمام، یعنی از علت به معلول >[6] استنتاج کنیم.

---

1. *Le positivisme anglais*, P. 115.
2. décomposition
3. *Ibid*, P. 116.
4. *Ibid*, P. 116.
5. *Ibid*., P. 124.
6. *Ibid*., P. 125.

با این حال می‌توانیم پیشتر از این برویم. می‌توانیم عقل تحلیل روی دسته‌ها یا مجموعه‌های قوانین را به اجرا گذاریم و به هر تقدیر در اصول به اساسیترین و بنیادیترین عناصر جهان دست بیازیم. <عناصر بسیطی >وجود دارد که <کلّیترین قوانین از آنها گرفته می‌شود و از این کلّیترین قوانین قوانین جزئی و از این قوانین جزئی واقعیتهایی که مشاهده می‌کنیم گرفته می‌شود. >[1] اگر این عناصر بسیط یا تجزیه‌ناپذیر را بتوان شناخت، مابعدالطبیعه ممکن است. زیرا مابعدالطبیعه جست‌وجوی علل اوّل است. و به قول تن علل اوّل، چون همه جا در همهٔ واقعیتها مصداق دارد، قابل شناخت است. آن طور نیست که برای شناختن علت یا علل اوّل عالم ناگزیر باشیم از آن فرابگذریم. همه جا حاضر و دست در کار است؛ و تنها کاری که ذهن انسان باید انجام دهد، استخراج یا انتزاع آنهاست.

تن بر اساس تأکیدش بر اینکه علل غایی واقعیتهای تجربی در خود واقعیتها و بنابراین در تجربه است، می‌تواند یقیناً خود را نه به عنوان مخالف تجربه‌گرایی انگلیسی، به منزلهٔ تصحیح‌کننده و توسعه دهندهٔ آن بداند. تا جایی که مورد نظر اوست، مابعدالطبیعه در واقع همراه علم است، گرچه از مرتبهٔ بالاتری از کلیّت برخوردار است. البته بدیهی است که او با این فرض آغاز می‌کند که عالم نظامی یا قانونمند است. این فکر که قوانین متناسب با ذهن‌اند یا عملاً ساخته‌های سودمند ذهن‌اند، با اندیشهٔ او بکّلی بیگانه است. فرضش این است که <برای هر چیزی دلیلی وجود دارد، هر واقعیتی قانون خودش را دارد؛ هر مرکبی قابل تبدیل به عناصر بسیط است؛ هر نتیجه‌ای دارای عللی[2] است؛ هر کیفیتی و هر وجودی باید مقدّمه‌ای برتر و مقدم استنتاج‌پذیر باشد >.[3] تن همچنین قایل به این است که علت و معلول فی‌الواقع یک چیز در تحت دو <نمود >است. پیداست که این مفروضات از تجربه‌گرایی نشده است، بلکه از تأثیرات اسپینوزا و هگل در ذهن اوست. وقتی یک علت غایی، یک <اصل ابدی >و یک <فرمول موّلد >[4] را در نظر دارد، بوضوح تحت تأثیر نگرشی مابعدالطبیعی نسبت به کلیّت سخن می‌گوید، کلّیت به منزلهٔ نظامی ضروری که فعل خلاّق علتی غایی (ولو علتی کاملاً ذاتی) را از راههای بیشمار نشان می‌دهد.

---

1. *Le positivisme anglais,* P. 137.
2. facteurs
3. *Ibid.*, P. 138.
4. *The French Philosophers of the Nineteenth Century,* P. 371.

همان طور که یادآور شدیم، تن از ذهنیگرایان آلمانی به لحاظ اینکه سعی کرده‌اند <موارد جزئی > نظیر منظومهٔ سیّارات و قوانین فیزیک و شیمی را مقدم بر تجربه استنتاج کنند، انتقاد می‌کند. اما به نظر می‌رسد که او نه به مفهوم استنتاج‌پذیری من‌حیث هو، یعنی استنتاج‌پذیری در اصول، بلکه بیشتر به این قول که ذهن انسان قادر به علم استنتاج است، حتی وقتی هم که به قوانین اوّلیه یا علل غایی رسیده باشد، اعتراض دارد. بین به‌اصطلاح قوانین اولّیه و مصداقی جزئی در عالم، آن گونه آن تجربه به دست می‌دهد، سلسله‌ای نامتناهی وجود دارد که، توان گفت، تأثیرهای علّی و بیشمار اعّم از موافق یا مقابل با آن تلاقی می‌کنند. و ذهن انسان محدودتر از آن است که بتواند طرح کلی عالم را در یابد. اما اگر تن استنتاج‌پذیری را در اصول می‌پذیرد، چنانکه به نظر می‌رسد که می‌پذیرد، این پذیرش بوضوح بیان‌کنندهٔ نگرشی کلّی دربارهٔ عالم است که او نه از تجربی‌گرایی، بلکه از اسپینوزا و هگل اخذ کرده است. این نگرش نه تنها عالم مادّی، بلکه تاریخ انسان را نیز در حیطهٔ خود در می‌آورد. به نظر او، تاریخ نمی‌تواند در معنای خاص کلمه علم باشد، مگر آنکه علل و قوانین از واقعیتها یا داده‌های تاریخی <انتزاع > شده باشد.[۱]

گفت‌وگو از <نگرشی > مابعدالطبیعی شاید ظاهراً فقط موردی از استعمال مصطلحات فلسفی باشد که چند سال پیش بین کسانی باب بود که دعوی مابعدالطبیعه را دربارهٔ اینکه می‌تواند شناخت تحصّلی ما را از واقعیت افزایش دهد رد می‌کردند، اما مایل نبودند نظامهای مابعدالطبیعی را بکلّی فاقد معنا قلمداد کنند. البته اصطلاح <نگرش > در بابِ تن مناسبت خاصی دارد. زیرا او هیچ گاه نظامی مابعدالطبیعی به وجود نیاورده است. شهرت وی برای سهم او در روانشناسی تجربی است. او سعی کرد نشان دهد که در آسیب‌شناسی روانی چگونه می‌توان عناصرسازندهٔ آنچه را که در بادی امر حالت یا پدیده‌ای ساده است، تجزیه کرد؛ و نیز برای نشان دادن سازوکاری که مبنای پدیده‌های ذهنی است، تن کارشناسی اعصاب را به کار گرفت. به طور کلی به تکامل روانشناسی‌ای در فرانسه با نامهای کسانی چون تئودول آرمان ریبو[۲] (۱۸۵۹ _ ۱۹۱۶)،

---

۱. برای مثال ← *Essais de critique et d' histoire*, P. xxiv.

2. Théodule Armand Ribot

آلفرد بینه[1] (۱۸۵۷ ـ ۱۹۱۱) و پیر ژانه[2] (۱۸۵۹ ـ ۱۹۴۷) همراه است انگیزهٔ نیرومندی بخشید. تن در حوزه‌های ادبی، هنری و تاریخ اجتماعی ـ سیاسی برای فرضیه‌اش دربارهٔ تأثیر شکل‌دهندهٔ سه عامل نژاد، محیط و زمان در طبیعت انسان، و برای تأکیدش در بررسی ریشه‌های فرانسهٔ معاصر بر آثار تمرکز شدید آن گونه که در رژیم پیش از انقلاب فرانسه، در دورهٔ جمهوری و امپراتوری از راههای مختلف تجلّی کرده است شهرت دارد. با این حال تن، همان طور که می‌گوید در همه جای آثارش <تصوّر خاصی از علت> داشت،[3] تصوری که از آنِ تجربه‌گرایان نبود. به نظر او روح‌گرایان التقاطی مشرب، نظیر کوزن، علت‌ها را بیرون از معلولها و علت غایی را بیرون از جهان قرار دادند. اما تحصّلی مشربان علیت را از علم بیرون گذاشتند.[4] نگرش تن به علیّت بوضوح از نظری کلّی دربارهٔ عالم به عنوان نظامی عقلانی و جبری ملهم بود. این نگرش بدین معنا نگرش باقی ماند که در عین آنکه مفهوم علیّت از نظر وی مفهومی بود که مابعدالطبیعه ایجاب می‌کرد و ممکن می‌ساخت، خودش برای ایجاد نظامی مابعدالطبیعی که <علل اوّل> و کار آنها را در عالم نشان دهد، کوشش نکرد. چیزی که بر آن تأکید داشت، امکان و نیاز به چنین نظامی بود. و در حالی که برای رسیدن به علل می‌توانست از روش علمی <انتزاع، فرضیه، آزمون‌پذیری>[5] به شیوهٔ تجربه‌گرایانه سخن گوید، و چنین می‌کرد، تا اندازه‌ای روشن است که آنچه از <علت> اراده می‌کرد، بیش از آن بود که مراد تجربه‌گرا یا تحصّلی‌مشرب تواند بود.

۵. امیل دورکم و تکامل جامعه‌شناسی

اوگوست کنت به تکامل جامعه‌شناسی قوّهٔ محرّک نیرومندی داد، قوّهٔ محرّکی که در دهه‌های آخر سدهٔ نوزدهم نتیجه به بار آورد. بیان این نکته مطمئناً بدین معنی نیست که جامعه‌شناسان فرانسوی نظیر امیل دورکم[6] مریدان شیفتهٔ کاهن اعظم فلسفهٔ تحصّلی

1. Alfred Binet
2. Pierre Janet
3. *Les philosophes français du dix-neuvième siècle*, P. x.
۴. البته تحصّلی‌مشربان می‌توانستند ادعا کنند که رابطهٔ علّی بیشتر بحث تعبیر و تفسیر است تا بیرون راندن علیّت از علم. نظر تن دربارهٔ مادّه بوضوح بیان نظر یک غیرتجربه‌گرا دربارهٔ رابطهٔ علّی بود.
5. *Les philosophes français*, P. 363.
6. Émile Durkheim

بوده‌اند. اما اوگوست کنت با تأکید ورزیدن بر تحویل‌ناپذیری هر یک از علوم اساسی‌اش به علم یا علوم خاصی که در سلسله مراتب علوم پیشفرض قرار گرفته بود و تأکید نهادن بر ماهیت جامعه‌شناسی به عنوان بررسی علمی پدیده‌های اجتماعی، جامعه‌شناسی را اعتبار بخشید. مطمئناً می‌توان پیدایش جامعه‌شناسی را فراتر از اوگوست کنت، برای مثال تا مونتسکیو و کوندورسه بخوبی دنبال کرد، از سن سیمون که سلف بلافصل اوگوست کنت است سخنی نمی‌گوییم. اما تصدیق آشکار اوگوست‌کنت جامعه‌شناسی را به عنوان علمی خاص با ویژگی مخصوص خود، به دورکم حق داد که او را پدر یا بنیادگذار این علم به شمار آورد[1]؛ با در نظر داشتن این نکته که دورکم قانون مراحل سه گانه را قبول نداشت و از رهیافت اوگوست کنت به جامعه‌شناسی انتقاد کرد.

امیل دورکم (۱۸۵۸ ـ ۱۹۱۷) در دانشسرای عالی پاریس تحصیل کرد و سپس به تدریس فلسفه در مدارس مختلف پرداخت. در ۱۸۸۷ تدریس در دانشگاه بوردو[2] را آغاز کرد و در ۱۸۹۶ در همان جا استاد کرسی علم‌الاجتماع شد. دو سال بعد سالنامهٔ جامعه‌شناسی[3] را تأسیس کرد و سردبیر آن شد. در ۱۹۰۲ به پاریس رفت و در ۱۹۰۶ استاد تعلیم و تربیت شد و بعد از آن در ۱۹۱۳ به استادی تعلیم و تربیت و جامعه‌شناسی رسید. در ۱۸۹۳ دربارهٔ تقسیم کار اجتماعی[4] و در ۱۸۹۵ قواعد روش جامعه‌شناسی[5] را منتشر کرد. نوشته‌های بعدی که شامل خودکشی[6] و صورتهای بنیادی زندگی دینی[7] بود به ترتیب در ۱۸۹۷ و ۱۹۱۲ انتشار یافت. آثاری که پس از مرگش انتشار یافت و بیان‌کنندهٔ اندیشه‌هایی است که در سخنرانیهای درسی ایراد شده است، مشتمل است بر: جامعه‌شناسی و فلسفه[8]، آموزش اخلاقی[9]، و درسهای جامعه‌شناسی: فیزیک رسوم و حقوق[10]. این آثار به ترتیب در ۱۹۲۴ و ۱۹۵۰ انتشار یافت.

---

۱. نظر دورکم به جامعه‌شناسی طوری بود که گویی اصلاً در فرانسه تحوّل یافته است. به اصالت جان استوارت‌میل در این زمینه عقیده نداشت، اما با قید و شرطهای خاصی که در متن بیان خواهد شد، برای نقش هربرت اسپنسر ارزش قایل بود.

2. Bordeaux
3. *L' année sociologique*
4. *De la division du travail social*
5. *Les règles de la méthode sociologique*
6. *Le suicide*
7. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*
8. *Sociologie et philosophie*
9. *L' éducation morale*
10. *Leçons de sociologie: physique des moeurs et du droit*

جامعه‌شناسی از نظر دورکم، بررسی مبتنی بر تجربهٔ چیزی است که او از آن به عنوان پدیده‌های اجتماعی یا واقعیتهای اجتماعی یاد می‌کرد. منظور وی از واقعیت اجتماعی، خصیصهٔ عمومی جامعه‌ای خاص در مرحلهٔ معیّنی از تحوّل آن است؛ خصیصه یا روش عملی عمومیی که بتواند به منزلهٔ اعمال‌کنندهٔ اجبار بر افراد به شمار آید.[۱] شرط امکان جامعه‌شناسی به منزلهٔ علم این است که در هر جامعهٔ معیّنی باید <پدیده‌هایی باشد که اگر این جامعه نباشد آن پدیده‌ها وجود نتواند داشت و این پدیده‌ها فقط بدین دلیل وجود دارد که این جامعه بدین سان که هست به وجود آمده است >[۲] و کار جامعه‌شناس این است که این گونه پدیده‌های اجتماعی را با همان روش عینیی بررسی کند که طبیعیدان پدیده‌های طبیعی را بررسی می‌کند. باید تعمیم از ادراک روشن پدیده‌های اجتماعی یا واقعیتها و روابط میان آنها نتیجه شود. تعمیم نباید بر چنین ادراکی مقدم شود یا برای تفسیر، مبنایی مقدم بر تجربه فراهم کند، به گونه‌ای که جامعه‌شناس به جای بررسی خود واقعیتهای اجتماعی، تصورات خود را دربارهٔ آن واقعیتها بررسی کند.

از دیدگاه فلسفی، گذاشتن فرق روشنی بین واقعیّت و تصوّر دربارهٔ آن دشوار است. زیرا تا چیزی به تصوّر در نیاید به هیچ روی نمی‌توان آن را بررسی کرد. اما فهمیدن نوع رویه‌ای که دورکم بدان ایراد دارد، دشواری بزرگی ندارد. برای مثال، او در عین‌اوگوست کنت را از این بابت می‌ستاید که وی پدیده‌های اجتماعی را واقعیتهای عینیی می‌داند که در حوزهٔ عالم طبیعی قرار می‌گیرد و می‌توان آنها را به طرز علمی بررسی کرد، به لحاظ رهیافت اوگوست کنت به جامعه‌شناسی با نظریهٔ فلسفی پیش انگاشته‌ای دربارهٔ تاریخ به عنوان سیر مداوم کامل شدن طبیعت انسان، وی را مقصّر می‌شمارد. اوگوست کنت در جامعه‌شناسی‌اش چیزی را می‌یابد که می‌خواهد بیابد، یعنی چیزی که با نظریهٔ فلسفی‌اش سازگار بیاید. بنابراین، واقعیتهایی که اوگوست کنت بررسی می‌کند، همان تصوّرات وی از واقعیّت نیست. همین طور هربرت اسپنسر آن قدر که به اثبات درستی فرضیهٔ کلّی تطوّری خود به یاری واقعیتهای اجتماعی توجه داشت، به بررسی این

---

۱. برای مثال، ← فصل اول *The Rules of Sociological Method* تحت عنوان *What is a Social Fact*

۲. از: *La sociologia ed il suo dominio scientifico: (1900)* به نقل از ترجمهٔ انگلیسی:
K. H. Wolff in Essays on Sociology and Philosophy, ed. by K. H. Wolff (New York, 1960). P. 363.

واقعیتها فی نفسه و لِنَفْسه توجه نداشت. به نظر دورکم، اسپنسر به عنوان فیلسوف، جامعه‌شناسی را بیشتر برای اثبات یک نظریه دنبال می‌کرد، تا اینکه بگذارد واقعیتهای اجتماعی زبان خودشان باشند.

قبلاً دیدیم که دورکم واقعیتی اجتماعی را با جامعه‌ای معین مربوط می‌کند. و بر چندگانگی جوامع انسانی، که باید هر کدام را در وهلهٔ اول بتنهایی بررسی کرد، تأکید بسیار داشت. در این باب بین کنت و اسپنسر فرقی می‌دید. اوگوست کنت می‌پنداشت یک جامعهٔ انسانی وجود داشته که از خلال مراحل پی در پی تکامل یافته است و هر مرحله از آن به مرحلهٔ متناظری از پیشرفت معنوی انسان مرتبط و به یک معنی وابسته است. با توجه به مسائل خاصی که از بررسی دقیق جوامع مختلف معین ناشی می‌شود، فلسفهٔ تاریخ اوگوست کنت وی را کوته‌نظر ساخت. بعلاوه با وارد کردن جامعه‌شناسی در یک نظام فلسفی، در واقع موجباتی فراهم آورد که جامعه‌شناسی‌اش به دست مریدانش پیشرفت نکند. زیرا برای آنکه تکامل ممکن باشد، قانون مراحل سه گانه می‌بایست سبکبار شود.[1] البته موقعیت در مورد هربرت اسپنسر متفاوت‌تر است. زیرا او به چندگانگی جوامع قایل بود و سعی می‌کرد آنها را بر اساس انواعی که دارند رده‌بندی کند. بعلاوه، تأثیر عوامل ناآشکاری را که زیر سطح فکر و عقل هست می‌دید و از تأکید مبالغه‌آمیزی که اوگوست کنت بر پیشرفت علمی انسان می‌کرد پرهیز داشت. اسپنسر در عین حال در اصول جامعه‌شناسی‌اش با تعریفی از جامعه آغاز کرد که بیشتر بیانی از برداشت مقدم بر تجربهٔ خود وی بود تا نتیجهٔ مطالعهٔ دقیق و پروسواس داده‌ها یا واقعیتهای مربوط.[2]

این گونه واقعیتهای اجتماعی از نظر دورکم بی‌همتا[3]ست. همین که جامعه‌شناس آنها را بیابد، مطالعهٔ آنها کار اوست و نباید آنها را به نوع دیگری از واقعیت تبدیل کند. وقتی که علم تازه‌ای تکامل آغاز می‌کند، باید از علوم موجود که قبلاً تکامل یافته‌اند سرمشق

۱. در مقاله‌ای که در ۱۹۱۵ در *La science française* انتشار یافت، دورکم از قانون مراحل سه‌گانهٔ اوگوست کنت به عنوان قانونی که 'فقط جاذبهٔ تاریخی' دارد یاد می‌کند. نگاه کنید به:

Essays on Sociology and Philosophy (⟶ note 83), P.378.

۲. دورکم در *The Rules of Sociological Method* (PP. 20 f.) به استفادهٔ اسپنسر از مفهوم همکاری به عنوان اساسی برای رده‌بندی جوامع اشاره دارد.

3. sui generis

گرفته شود. اما علم تازه وقتی علم می‌شود که استقلال پیدا کند. و لازمه‌اش آن است که موضوع خود و مجموعهٔ مفاهیمی از آن خود، که از راه تفکّر دربارهٔ این موضوع ایجاد شده باشد، داشته باشد. بنابراین دورکم تنزیل‌گرا[1] نیست. در عین حال معتقد است که برای اینکه جامعه‌شناسی پیشرفت واقعی بکند، باید مانند علومی که قبلاً تکامل یافته‌اند، خود را از فلسفه آزاد کند. این سخن فقط به معنای آزاد کردن خود از تبعیّت نظامی فلسفی نظیر نظام اوگوست کنت نیست. به این معنا نیز هست که جامعه شناس نباید به خود اجازه دهد درگیر مباحثات فلسفی شود. نظیر مباحثاتی که بین قائلین به جبر و اختیار هست. آنچه جامعه‌شناسی بدان نیاز دارد این است که اصل علیّت باید بر پدیده‌های اجتماعی تعمیم داشته باشد و بعد از آن فقط به منزلهٔ اصل مسلّم تجربی باشد نه به صورت حقیقت ضروری مقدم بر تجربه.[2] چه، در واقع دوری گزیدن از هر گونه پیشفرض فلسفی که دورکم ممکن می‌داند محل تردید است. اما البته دورکم نمی‌گوید اگر فیلسوفان دوست داشته باشند دربارهٔ موضوعهایی نظیر اختیار بحث کنند، نباید چنین کاری کنند. می‌گوید که جامعه‌شناس نیازی به این کار ندارد و همان طور که تکامل جامعه‌شناسی ایجاب می‌کند، در واقع باید از چنین بحثی بپرهیزد.

آنچه دورکم پدیده‌های اجتماعی یا واقعیتهای اجتماعی می‌نامد موضوع جامعه‌شناسی را تشکیل می‌دهد. قبلاً به نظر او دربارهٔ واقعیتهای اجتماعی به عنوان اعمال‌کنندهٔ اجبار بر افراد اشاره شده است. برای مثال، واقعیتهای اجتماعی در این معنا شامل اخلاق و دین جامعه‌ای معیّن است. بنابراین کاربرد واژهٔ <اجبار> لزوماً بر جبر به معنای اعمال قدرت دلالت ندارد. در جریان پرورش کودک، اجبار در مجموعهٔ ارزشهایی جای می‌گیرد که منشأ آنها جامعهٔ کودک است، نه خود کودک؛ و می‌توان گفت که ذهن کودک تحت <اجبار> قانون اخلاقی جامعهٔ اوست. حتی اگر بر این قانون بشورد، باید گفت بدین معناست که چنین قانونی وجود دارد که او بر آن می‌شورد و گویی این قانون بر واکنش او حاکم است. فهمیدن این نوع فکر، مشکل زیادی ندارد. اما دورکم از پدیده‌های اجتماعی نظیر اخلاق و دین به عنوان نشانه‌های وجدان اجتماعی یا وجدان

1. reductionist

۲. برای مثال ← نتیجهٔ *The Rules of Sociological Method*

جمعی یا نشانه‌های روح یا ذهن مشترک سخن به میان می‌آورد. و اگر باید در این باب چیزی گفته شود، مثلاً اصطلاحی نظیر <وجدان جمعی > به کار رود، بسادگی می‌تواند بد تعبیر شود.

دورکم در مقاله‌اش دربارهٔ <تصوّرات فردی و جمعی >، جامعه‌شناسی فردگرایانه را برای کوششی که در تبیین کلّ از راه تنزیل آن به اجزایش دارد، تقصیر کار می‌داند.[1] و جای دیگری می‌گوید که <کلّ است که در مقیاسی جزء را به وجود می‌آورد. >[2] اگر این قبیل گفته‌ها بیرون کشیده و به تنهایی در نظر گرفته می‌شد، طبیعی است که چنین نتیجه گرفته شود که بر اساس گفتهٔ دورکم وجدان جمعی نوعی جوهر کلّی است که وجدانهای فردی از آن به همان شیوه‌ای صادر می‌شود که، به گفتهٔ نو افلاطونیان، کثرت از وحدت صادر می‌شود. پس این سخن دورکم تا اندازه‌ای حیرت‌آور است که می‌گوید اجزاء نمی‌تواند از کلّ ناشی شود، <زیرا کلّ چیزی جز آنکه متشکّل از اجزاء باشد نیست. >[3]

اصطلاح <وجدان جمعی > معمولاً گمراه‌کننده و به همین سبب نامناسب است. البته چیزی که دورکم سعی دارد بیان کند انصافاً روشن است. چون از وجدان جمعی یا روح و ذهن مشترک سخن می‌گوید، جوهری را که جدا از اذهان فردی باشد اصل مسلّم قرار نمی‌دهد. جامعه، جدا از افرادی که آن را تشکیل می‌دهند، وجود ندارد؛ و نظام معتقدات و داوریهای ارزشی جامعه زاییدهٔ اذهان فردی است. اما تا جایی زاییدهٔ آنهاست که در چیزی که منحصر به مجموعهٔ خاصی از افراد نیست، بلکه به عنوان واقعیتی اجتماعی باقی است، مشارکت دارد. افراد تجربه‌های حسّی، سلیقه‌های مخصوص خود و نظایر آنها را دارند. اما فرد وقتی که سخن گفتن را می‌آموزد، از راه زبان در نظامی کلی از مقولات، معتقدات و داوریهای ارزشی، در چیزی که دورکم به عنوان وجدانی اجتماعی از آن یاد می‌کند، شرکت می‌جوید. بنابراین می‌توانیم بین <تصوّرات > فردی و جمعی، بین آنچه خاص چنین فردی است و آنچه او به جامعه مدیون است یا از جامعه‌ای که بدان تعلق دارد اخذ می‌کند، فرق گذاشت. تا آنجا که این <تصوّرات > جمعی

---

۱. این مقاله که نخستین بار در ۱۸۹۸ در *Revue de Métaphysique et de Morale* منتشر شد، ضمیمهٔ *Sociology and Philosophy* (PP. 1-34) است.

2. *Essays on Sociology and Philosophy* (see note 83), P. 325.

3. *Ibid*, P. 29.

در وجدان فردی تأثیر می‌گذارد، می‌توان از اجزاء به عنوان جدا شده از کلّ یا تبیین شده به وسیلهٔ کلّ سخن به میان آورد. به اصطلاح سخن گفتن از <ذهن > اجتماعی به عنوان علتی که در ذهن فردی تأثیر می‌گذارد، به عنوان آنکه گویی از بیرون تأثیر می‌گذارد، سخنی بامعناست. به قول دورکم با شرکت جستن در تمدّن، یعنی در کلّ <فواید فکری و اخلاقی >[1] است که بالاخص گوهر انسانی انسان پرورده می‌شود. در این معنا جزء وابسته به کلّ است. در عین حال تمدن نمی‌تواند بدون افراد انسان وجود داشته باشد. و در این معنا کل چیزی سوای اجزایی که آن را تشکیل می‌دهد نیست. واقعیتها یا پدیده‌های اجتماعی که از نظر دورکم داده‌های تفکر جامعه‌شناس را به وجود می‌آورد نوعی نهاد اجتماعی است که محصول انسان در جامعه است، و همین که جامعه تشکیل شود به طور علّی در وجدان فردی تأثیر می‌گذارد. من باب مثال، نگرش هندو فقط از راه تجربهٔ حسّی شخصی‌اش به وجود نمی‌آید، بلکه از طریق دین جامعهٔ او و نهادهای وابسته بدان دین نیز ایجاد می‌شود. البته آن دین نمی‌تواند به عنوان واقعیتی اجتماعی بدون هیچ هندو وجود داشته باشد.

به گفتهٔ دورکم، می‌توان اجباری را که <تصوّرات جمعی > یا وجدان جمعی در زمینهٔ اخلاق اعمال می‌کند، بوضوح دید. واقعیتهای اخلاقی فی‌الواقع وجود دارد، اما فقط در متن اجتماعی وجود دارد. <کافی است که زندگی اجتماعی یکسره نابود شود تا زندگی اخلاقی به همراه آن از بین برود ... اخلاق در همهٔ صورتهایش جز در جامعه دیده نمی‌شود، و هیچ گاه جز در پیوند با شرایط اجتماعی تغییر نمی‌کند. >[2] به عبارت دیگر، فرد، اگر او را من حیث هو لحاظ کنیم، سرچشمهٔ اخلاق نیست. سرچشمه‌اش جامعه است و اخلاق پدیده‌ای اجتماعی است و بر فرد تحمیل می‌شود. برای مثال، اخلاق اگر از آن معنی تکلیف را اراده کنیم، زبان جامعه است که سخن می‌گوید. جامعه است که قواعد الزامی رفتار را تحمیل می‌کند، خصلت الزامی آنها را از مجازاتهایی که برای نقض چنین قواعدی مقرّر می‌کند می‌توان دریافت برای فرد، من حیث هو، ندای جامعه، که از طریق معنای الزام شنیده می‌شود، گویی از خارج از او می‌آید. و این رابطهٔ خارجی

1. *Ibid.*, P. 325.

2. *The Division of Labour,* translated by G. Simpson, P. 399.

(رابطه کارکرد کل به عنوان واقعیت اجتماعی با توجه به جزء) است که به‌شمار آوردن ندای وجدان به عنوان صدای خدا را ممکن می‌سازد. با این وصف دین در نظر دورکم اساساً بیان <آرمانی جمعی > است[1]؛ و خدا تجسّم وجدان جمعی است. کاملاً راست است که تجویزهای اخلاقی و احساس الزام پیروی از آنها در باب وجدان فردی، خصلتی مقدّم بر تجربه دارد و انگار که آنها را از خارج تحمیل می‌کند. اما صدای خدا از زبان فردی که تفکّر مذهبی دارد، صدایی که وجدان و عقل عملی کانت زبان آن است، در واقع همان صدای جامعه است؛ و احساس الزام به سبب مشارکتی است که فرد در وجدان جمعی دارد. اگر وجدان فردی عیناً به همین صورت در نظر گرفته شود، جامعه از خارج سخن می‌گوید؛ اما تا آنجا که فرد عضوی از جامعه است و در وجدان یا روح مشترک مشارکت دارد، از داخل نیز سخن می‌گوید.

صحت این نکته روشن است که جامعه همواره از راههای مختلف بر فرد فشار وارد می‌کند. اما حتی اگر این قاعدهٔ سلوک که باید <خصایص اساسی نوع جمعی را در خودمان به تحقّق برسانیم >[2] قاعده‌ای غیرقابل اعتراض و ناشی از وجدان اجتماعی باشد، بسیاری از مردم احتمالاً می‌پندارند که بین رفتار کاملاً ضدّ اجتماعی و مطابقت با نوع مشترک، و اینکه جامعه با تکامل شخصیت فردی توسعه می‌یابد، راه وسطی وجود دارد. بعلاوه، ممکن است بسیاری از مردم بتواند مواردی را در نظر آورند که فرد به نام آرمانی برتر بتواند به طرز موّجهی به صدای جامعه اعتراض کند. در واقع پیشرفت اخلاقی به چه نحو دیگری می‌تواند تحقّق یابد؟

دورکم در عین آنکه تأکید می‌کند که اخلاق پدیده‌ای اجتماعی است، البته این نظریه را به عنوان نظریه‌ای که به همنوایی بینجامد، همنوایی اجتماعی بدین معنی که تکامل شخصیّت فردی راکنار بگذارد، در نظر نمی‌گیرد. نظر او این است که نوعی جمعیِ آرمان با توسعهٔ تمدن انتزاعی‌تر می‌شود و بنابراین در محدودهٔ آنچه جامعه اقتضا می‌کند دستخوش تنوّعی به میزانی به مراتب بیشتر می‌شود. خصایص اصلی نوع جمعی در جامعه‌ای ابتدایی به صورتی بسیار ملموس تعریف می‌شود. از مرد انتظار می‌رود که

1. *The Elementary Forms of The Religious Life*, translated by J. W.Swain, P. 423.

2. *The Division of Labour in Society*, P. 396.

موافق الگوی معیّنی از رفتار سنّتی عمل کند؛ از زن نیز چنین انتظار می‌رود. البته در جامعه‌های پیشرفته‌تر، شباهتی که بین اعضای جامعه لازم است، کمتر از شباهتی است که در قبیله یا طبقهٔ ابتدایی همگن‌تر موجود است. و اگر نوع یا آرمان جمعی، به طور کلی از آنِ انسان شود، آن قدر انتزاعی و کلّی است که برای تکامل شخصیت فردی جای بسیار هست. بنابراین، همان طور که جامعه پیشرفته‌تر می‌شود، حوزهٔ آزادی فردی رو به گسترش می‌گذارد. در عین حال اگر جامعهٔ صنعتی جدیدی همهٔ الزاماتی را که قبیله‌ای بدوی تحمیل می‌کند، تحمیل نکند، در این واقعیت تغییری نمی‌دهد که در هر حال این جامعه است که الزام را تحمیل می‌کند.

نکته‌ای که یادآوری‌اش لازم است این است که به نظر دورکم <جامعه >لزوماً فقط به معنای دولت یا جامعهٔ سیاسی نیست، هرچه هست به منزلهٔ منشئی کاملاً کافی برای قانون اخلاقی نیست. برای مثال، بخش عمده‌ای از زندگی انسان در جامعهٔ جدید در جهان صنعتی و بازرگانی می‌گذرد، جهانی که فاقد قواعد اخلاقی است. بنابراین، در جامعه‌هایی‌که از لحاظ اقتصادی پیشرفته‌اند، با تخصصی شدن یا تقسیم کار بسیار پیشرفته‌ای که دارند، به آنچه دورکم اخلاق حرفه‌ای می‌نامد نیاز هست. <تنوّع وظایف موجب تنوّعی اخلاقی می‌شود که هیچ چیز نمی‌تواند مانع آن شود. >[1] البته در همه حال فشار اجتماعی همین فرد را وامی‌دارد که به شیوه‌هایی خاصی عمل کند یا عمل نکند.

نیازی به گفتن نیست که دورکم سعی دارد اخلاقی را به عملی تجربی، که واقعیتها یا پدیده‌های اجتماعی را به نوع خاصی بررسی می‌کند، تبدیل کند. به نظر او، هم سودگرایان و هم کانت گروان به جای آنکه بدقت مشاهده کنند اخلاق چیست، آن را به گونه‌ای که می‌پندارند باید باشد یا دوست دارند چنان باشد بنا می‌کنند. به قول دورکم، اگر از نزدیک به واقعیتها نگاه کنیم، می‌بینیم که فشار یا اجبار اجتماعی که وجدان جمعی دربارهٔ فرد اعمال کرده است رکن اصلی اخلاق است. با این همه، گرچه به تأکید او رهیافت سودگرایان و کانت گروان یعنی کوشش برای یافتن عنصر اصلی اخلاق و سپس پیش رفتن به روش قیاسی نادرست است، در عین حال می‌کوشد تا اثبات کند که نظریهٔ اخلاقی خودش عناصری از حقیقت را در بر دارد که در نظریه‌هایی که بدانها حمله

1. *Ibid.*, P. 361.

می‌کند هست. برای مثال، اخلاق فی‌الواقع در محدودهٔ جامعه به کارهای مفیدی می‌آید و سودمندی آن را می‌توان آزمود و اثبات کرد. در عین حال، ویژگی اصلی وجدان اخلاقی معنای الزام است که به عنوان <امر قاطع>[1] احساس می‌شود. قاعده‌ای که جامعه می‌گذارد باید از آن پیروی شود، فقط به این دلیل که قاعده است.[2] بنابراین می‌توان برای مفهوم وظیفه از نظر کانت برای نفس وظیفه به جایگاهی یافت، هر چند که نیز می‌توان برای مفهوم سودمندی برای جامعه از نظر سودگرا جایی یافت. اخلاق وجود دارد، زیرا جامعه بدان نیاز دارد؛ اما اخلاق به هیأت صدای جامعه در می‌آید و چون صدای جامعه است اطاعت می‌خواهد.

یک تفسیر روشن این است که در حالی که مفهوم کانتی امر قاطع به عنوان امر ناشی از عقل عملی برای انتقاد از قانون اخلاقی موجود مبنایی فراهم می‌آورد، نظریّهٔ دورکم چنین بنیادی ایجاد نمی‌کند. اگر قواعد اخلاقی نسبت به جوامع معین متفاوت است و بیان‌کنندهٔ وجدان جمعی جامعهٔ بخصوصی است، و اگر الزام اخلاقی بدان معناست که فرد مجبور به اطاعت از صدای جامعه است، تردید فرد دربارهٔ قانون اخلاقی یا داوریهای ارزشی جامعه‌ای که فرد بدان تعلّق دارد چگونه اصلاً می‌تواند توجیهی داشته باشد؟ آیا این نتیجه گرفته نمی‌شود که اصلاحگران اخلاقی باید به عنوان واژگونگر محکم شوند؟ اگر چنین نیست، چگونه به طرز معقولی می‌توانیم اخلاق را با قانون اخلاقی جوامع بخصوصی برابر بدانیم؟ زیرا که اصلاحگر علیه چنین قانونی به چیزی متوسّل می‌شود که به نظر وی برتر یا کلّیتر می‌آید.

البته دورکم از این سنخ ایراد غافل نیست. توجه دارد که ممکن است به داشتن این عقیده متّهم شود که فرد باید تحکّم‌های جامعه را، هر چه می‌خواهد باشد، بدون‌حق شورش داشته باشد، به طور منفعل بپذیرد.[3] و از آنجا که نمی‌خواهد نیاز به همنوایی اجتماعی را تا به این نقطه بکشاند، به مفهوم سود روی می‌آورد تا پاسخی از آن به دست آورد. <هیچ واقعیت مربوط به زندگی نمی‌تواند دوام داشته باشد، مگر آنکه فایده‌ای

---

1. categorical imperative

۲. برای مثال ← بررسی ـ مقالهٔ دورکم در *L'année sociologique,* Vol X (1905-6)، که در آن دربارهٔ آثار فویّه (Fouillée)، بلو (Belot) و لاندری (Landry) بحث می‌کند.

۳. برای مثال ← *Sociology and Philosophy,* translated by D. F. Pocock, PP. 59 f.

داشته باشد یا به نیازی پاسخ گوید و این واقعیت به واقعیتهای اخلاقی اطلاق می‌شود. >[1] قاعده‌ای که یک بار نقش اجتماعی سودمندی ایفا کرده باشد، ممکن است با تغییر و تکامل جامعه سودمندی‌اش را از دست بدهد. افرادی که از این نکته آگاهند، در جلب کردن توجه عموم به این واقعیت، بجا عمل می‌کنند، در واقع این نمی‌تواند فقط مسئلهٔ قاعدهٔ سلوک خاصی باشد. تغییرات اجتماعی ممکن است در چنان مقیاسی روی دهد که مقتضی اخلاق تازه‌ای شود و این اخلاق رفته رفته شروع به ظاهر شدن کند. اگر از آن پس جامعه به صورت کل در پای‌بندی به نظام سنّتی و از مُد افتادهٔ اخلاق اصرار بورزد، کسانی که سیر تکامل و ضرورتهای آن را می‌فهمند، حق دارند تحکّمهای قدیمی جامعه را به مبارزه بطلبند. <بنابراین مجبور نیستیم در برابر فشار رأی اخلاقی سر فرود آریم. در موارد خاصی حق داریم بر آن بشوریم ... شاید به نظر برسد که بهترین راه مقابله با این قبیل افکار فقط مقابلهٔ نظری نباشد، بلکه مقابلهٔ عملی نیز باشد. >[2]

این سنخ پاسخ ممکن است هوشمندانه باشد، اما پاسخی چندان کافی نیست. اگر جامعه است که الزام را تحمیل می‌کند، اطاعت از تحکّمهای بالفعل هر جامعه‌ای که موردنظر است، قهراً الزامی است. به هر حال اگر همان طور که دورکم قبول دارد، موقعیتهایی بتواند وجود داشته باشد که افراد در آن موقعیتها حق داشته باشند تحکّمهای جامعه را مورد سؤال قرار دهند یا حتی بر آنها بشورند، معیار اخلاقی دیگری سوای صدای جامعه لازم می‌آید. می‌توان گفت اصلاحگر اخلاقی از صدای بالفعل جامعه، به گونه‌ای که با فرمولهای سنتی بیان شده است، به صدای <واقعی >جامعه متوسل می‌شود. امّا معیار تصمیم‌گیری دربارهٔ صدای <واقعی > جامعه چیست؟ جامعه باید در طلب چه چیزی متمایز از آنچه می‌طلبد باشد؟ اگر مصالح واقعی جامعه در سودمندی است، بنابراین باید فلسفهٔ سودگرایی را اختیار کرد. پس برای تصمیم گرفتن دربارهٔ مصالح واقعی جامعه، فرد با وظیفهٔ فراهم آوردن معیار روبه‌روست. دورکم با اشاره به این امکان که جامعهٔ نوین حقوق افراد را مراعات نکند، می‌گوید می‌توان به جامعه گوشزد کرد که انکار حقوق افراد می‌تواند انکار <اساسی‌ترین مصالح خود جامعه باشد >.[3] دورکم

---

1. *The Division of Labour*, P. 35.
2. *Sociolog y and Philosophy*, P. 61.
3. *Ibid*, P. 60.

می‌توانست بگوید که این سخن فقط به جامعهٔ نوین اروپایی به گونه‌ای که فی‌الواقع تکامل یافته است ارجاع دارد، و نه من باب مثال به قبیلهٔ بدوی بسته‌ای. اما حتی در این مورد فرد ممکن است از صدای بالفعل جامعه به چیزی متوسّل شود که به اعتقاد او باید صدای جامعه باشد. و پی بردن به اینکه چگونه داوریهای متعارف از این دست می‌تواند در سلک مطالعهٔ کاملاً توصیفی پدیده‌های اخلاقی قرار گیرد، دشوار است.

دین نزد دورکم مانند اخلاق ذاتاً پدیده‌ای اجتماعی است. در جایی می‌گوید که <دین نظام یگانه شدهٔ معتقدات و اعمال مربوط به چیزهای مقدّس یعنی چیزهایی است که مجزّا و ممنوع شده است ـ معتقدات و اعمالی که همهٔ کسانی را که به آنها معتقدند در یک جامعهٔ اخلاقی واحد، موسوم به کلیسا، متحد می‌سازد.>[1] وقتی دورکم تأکید می‌کند که <نمی‌توان دینی را بدون کلیسا>[2] یافت و <دین از مفهوم کلیسا جدایی ندارد>،[3] مرادش فقط کلیسای مسیحی نیست. مقصودش جامعهٔ افرادی است که مقدس و رابطهٔ آن را با نامقدس یکسان بیان می‌کنند و این گونه معتقدات و اندیشه‌ها را به اعمال مشترکی برمی‌گردانند. بدیهی است که در ادیان مختلف معتقدات متفاوت و نمادهای مختلفی وجود دارد. اما <باید دانست چگونه می‌توان به واقعیت نهفته در زیر نماد رسید، واقعیتی که نماد نشان‌دهندهٔ آن است و به آن معنی می‌بخشد>.[4] پس می‌بینیم که دین <صورت ابتدایی وجدان جمعی است>.[5] در واقع، (در الوهیّت فقط جامعه‌ای را می‌یابم که تغییر شکل داده و به صورت نمادین بیان شده است>.[6]

به قول دورکم در جامعه‌های ابتدایی یا توسعه نیافته، اخلاق ذاتاً دینی بود، به این معنا که مهمترین و پرشمارترین وظایف انسان وظایف در قبال خدایانش بود.[7] اخلاق در جریان زمان تا اندازه‌ای از طریق تأثیر مسیحیّت و تأکید آن بر عشق بین انسانها، بتدریج از معتقدات دینی جدا شده است. قلمرو مقدّس کاهش یافته و سیر دنیوی شدن پیش رفته است. <گرایش دین به این است که پیوسته بخش کوچکتر و کوچکتری از زندگی

---

1. *The Elementary Forms of The Religious Life*, P. 47.
2. *Ibid*, P.44.
3. *Ibid*, P. 45.
4. *IBid.*, P. 2.
5. *The Division of Labour in Society*, P. 285.
6. *Sociology and Philosophy*, P. 52.
7. *L' éducation morale*, P. 6.

اجتماعی را در بر بگیرد >.[1] در عین حال دین به یک معنا همیشه دوام خواهد داشت. زیرا جامعه همواره نیاز دارد <عواطف جمعی و تصوّرات جمعی را که وحدت و شخصیت آن را بوجود می‌آورد > به خودش نشان دهد.[2] به هر حال اگر دین تازه‌ای ظهور کند، نمی‌توانیم نمادهایی را که برای بیان آن دین به کار خواهد رفت پیش‌بینی کنیم.

البته در پرتو نظریهٔ دورکم دربارهٔ ماهیّت اصلی دین است که باید به سخن او دراین‌باره که <در واقع دینی نیست که کاذب باشد؛ همهٔ ادیان به طریق خود صادقند؛ هر پاسخی، ولو از راههای مختلف، پاسخ به شرایط معیّنی از وجود انسان است >[3] پی برد. بدیهی است مقصود دورکم این نیست که همهٔ معتقدات دینی، اگر به منزلهٔ احکامی دربارهٔ واقعیت در نظر گرفته شوند، به یک نسبت صادقند. به نظر او ادیان مختلف همگی، هر یک به طریق خود، بیان‌کنندهٔ واقعیتی اجتماعی‌اند. اگر من باب مثال دینی <در اندیشه‌ها و احساسات درونی غنی‌تر باشد >و حاوی <مفاهیم بیشتر با احساسات بیرونی و پندارهای کمتر باشد > می‌تواند به عنوان دینی برتر از ادیان دیگر قلمداد شود.[4] اما به طور کلی نمی‌توان هیچ دینی را یکسره باطل شمرد. چرا که وحشیانه‌ترین شعائر و خیال آلوده‌ترین اسطوره‌ها <ترجمهٔ نوعی نیاز انسانی، جنبه‌ای از زندگی، چه فردی و چه اجتماعی است. >[5] مقصود این نیست که مادام که دین اثبات کند سودمند است صادق است. مادام که به طریق خود واقعیتی اجتماعی را بیان کند یا نشان دهد صادق است.

پیداست که دورکم از دیدگاهی کاملاً اجتماعی و خارجی به دین می‌نگرد. بعلاوه، فرض او بر این است که اگر بخواهیم خصوصیات اصلی دین را تعیین کنیم، باید دین ابتدایی یا مقدماتی را بررسی کنیم. و این فرض، صرف نظر از این واقعیت که پاره‌ای از نظریه‌های دورکم دربارهٔ سرچشمه‌های دین بسیار قابل بحث است، با انتقاد روبه‌روست. زیرا حتی اگر از آغاز، دین را اساساً پدیده‌ای ابتدایی بدانیم، چرا نباید ماهیّت آن در جریان تکاملش بهتر از سرچشمه‌هایش آشکار شود؟ البته دورکم می‌توانست دلیل آورد که دین در جامعهٔ ابتدایی نقشی به مراتب بزرگتر از آنچه امروز

---

1. *On The Division of Labour in Society,* P. 143.
2. *The Elementary Forms of The Religious Life,* P. 427.
3. *Ibid.*, P. 3.
4. *Ibid.*, P. 3.
5. *Ibid.*, P. 2.

دارد، در زندگی اجتماعی داشته است، و اینکه چون پدیده‌ای در حال پسرفت است، فقط جست‌وجوی خصایص اصلی آن در دوره‌ای که برجسته‌ترین نیروی زنده بود معقول است. اما این نوع استدلال اگر چه تا یک جایی معقول است به نظر می‌رسد که تصوّر خاصی از دین، یعنی تصوّر دورکم، فرض قبلی آن است؛ تصوّری که نمایانگر دین به عنوان بیان وجدان جمعی است. بعلاوه، درست همان طور که دورکم در بررسی‌اش از اخلاق بر آن چیزی تأکید می‌ورزد که برگسون اخلاق <بسته> می‌نامد، به همین ترتیب در بررسی‌اش از دین بر همان چیزی تأکید دارد که برگسون به عنوان دین <ایستا> از آن یاد می‌کند. اما بهتر آن است که این موضوع برای فصل مربوط دربارهٔ فلسفهٔ برگسون گذاشته شود.

۶. لوی ـ برول و اخلاقیّات

گرچه دورکم به ذهنیّتها و نگرشهای متوالی قابل تمایز از یکدیگر معترف بود، بین ذهنیتهای ابتدایی و متأخر به چنان تقسیم دو ارزشی قاطعی دست نزد که نظریهٔ تکامل ذهنیتهای قبلی به بعدی راه نداشته باشد. برای مثال، مقولهٔ علیّت را به عنوان مقوله‌ای که ابتدا در مضمون و نگرشی اساساً دینی تکامل یافته و به کار رفته است و سپس به عنوان اینکه بعداً از اصل جدا شده است، در نظر می‌گرفت. لوسین لوی ـ برول[1] (۱۸۵۷ ـ ۱۹۳۹) بود که این نظریه را بتفصیل بیان داشت که ذهنیّت اقوام ابتدایی خصلت ماقبل منطقی داشته است.[2] برای مثال، معتقد بود که ذهن ابتدایی اصل امتناع تناقض را نمی‌شناخت، اما موافق تصوّر روشنی از <اشتراک> عمل می‌کرد که اجازه می‌داد چیزی در عین آنکه خودش باشد، چیزی سوای خودش نیز باشد. <ذهنیّت ابتدایی همهٔ موجودات و اشیاء را همگن می‌داند و عین حال همگن احساس می‌کند، یعنی همهٔ آنها

---

1. Lucien Lévy-Bruhl

۲. این نظر در این اثر بیان شده است:
Les fonctions fondamentales dans les sociétés inférieures (1910).
سایر نوشته‌هایش در زمینهٔ مردمشناسی از این قرار است:
La mentalité primitive (1921) , *L'âme primitive* (1927).
گرچه لوی ـ برول به مردمشناس بودن شهرت دارد، اما در واقع از ۱۸۹۹ تا ۱۹۲۷ در سوربون استاد فلسفه بود.

را در ماهیّت جوهراً یکسان یا در مجموعهٔ کیفیات یکسانی مشترک می‌داند. >[1] از طرف دیگر، ذهن ابتدایی به آزمون‌پذیری بی‌اعتنا بود. به اشیاء کیفیتها و قوایی نسبت می‌داد، حال آنکه وجود این گونه کیفیتها و قوا در اشیاء به هیچ وجه قابل آزمودن با تجربه نبود. سرانجام لوی-برول بین ذهنیّت ابتدایی که به نظر وی اساساً دینی و حتی عرفانی بود، و ذهنیّت منطقی و علمی مرز مشخّصی کشید. اگر این ذهنیّت به هر تقدیر به حالت نابش در انسان ابتدایی در نظر گرفته شود، بدین معناست که ذهنیّت قبلی، نه به عنوان ذهنیّتی که با نگرش در حال ظهور متفاوتی به حالت همزیستی سر می‌کند، نوعاً متفاوت از ذهنیّت بعدی است.

امروزه ممکن است همه قبول داشته باشند که دورکم حق داشت از این تقسیم دو ارزشی لوی-برول و انتساب صفت <ماقبل منطقی> به ذهنیّت ابتدایی از ناحیهٔ او انتقاد کند. بدون شک عالم انسان ابتدایی به صورتهای مختلف با عالم ما فرق بسیار داشت و او معتقدات زیادی داشت که ما آن معتقدات را نداریم. اما نتیجه گرفته نمی‌شود که منطق طبیعی او، آن‌طور که لوی-برول در آغاز اظهار داشت، با منطق ما بکلّی ناهمگن بوده است.

لوی-برول کتاب اخلاق و علم اخلاقی[2] را در ۱۹۰۳ انتشار داد. مانند دورکم هدفش این بود که در تکامل بخشیدن به علمی دربارهٔ امور اخلاقی مشارکت کند، چیزی که بتواند از خود امور اخلاقی بدقت متمایز شود. اخلاق، واقعیتی اجتماعی است و نیازی نیست که فیلسوف آن را به وجود آورد. اما فیلسوف می‌تواند این واقعیت اجتماعی را بررسی کند. بعد از آن پی می‌برد که اخلاق یکی از موارد واقعیتهاست نه یک مورد واقعیت. به این معنی که در هر جامعه‌ای مجموعه‌ای از قواعد اخلاقی، قانونی اخلاقی، مرتبط با آن جامعه وجود دارد. نظام نظری و انتزاعی ساخته و پرداختهٔ فیلسوف همان قدر شباهتش به پدیده‌های اخلاقی موجود کم است که شباهت دین فلسفی انتزاعی به ادیان تاریخی بشر. اگر فیلسوفی نظام اخلاقی انتزاعی بپردازد و آن را <اخلاق طبیعی>، یعنی اخلاق به معنی اخص کلمه، بنامد، چنین اخلاقی as such چنانکه قبلاً هم اشاره شد به معنی «من

1 . *The 'Soul' of The Primitive(L' âme Primitive)*,translated by L. A. Clare (London, 1928), P. 19.
2. *La morale et la science des moeurs*, Translated as *Ethics and Moral science* by E. Lee (London, 1905).

حیث هو» است؛ ترجمهٔ آن به **چنین کسی** خطابست؛ در اینجا مقصود از آن را «اخلاق به معنی اخصّ کلمه» باید دانست. اسمی بی مسمیٰ است. <مفهوم «اخلاق طبیعی» باید جای خود را به این مفهوم بدهد که همهٔ اخلاقهای موجود طبیعی‌اند. >[1] نخستین کاری که لازم است انجام دهیم، اطمینان یافتن از حقیقت داده‌های تاریخی در حوزهٔ اخلاقیات است. بعد از آن ایجاد دستورالعملهایی برای آینده، بر اساس شناخت تحصّلی که به این ترتیب به دست آمده است، ممکن خواهد بود. اما نتیجه بیشتر هنری مبتنی بر تجربه تواند بود تا نظام اخلاقی انتزاعی یا مطلوبی که بعضی از فیلسوفان قبلاً تصور کرده‌اند.

وظیفهٔ گردآوری داده‌های تاریخی بندرت وظیفهٔ فیلسوف به معنی اخصّ آن است. و تردید هست که وظیفهٔ پی بردن به اینکه از شناختی که به این ترتیب به چنگ آمده است چه استفادهٔ عملی بتوان کرد، بتواند از عهدهٔ جامعه‌شناس به نحو کامل برآید. بنابراین، ممکن است گفته شود که اگر لوی-برول فکر ساختن و پرداختن نظام اخلاقی انتزاعی را رد کرده، گو اینکه چنین کرده، کار به جایی کرده است. و اگر می‌خواست به عنوان فیلسوف عمل کند، باید بر تحلیل مفاهیم اخلاقی و زبان تأکید می‌کرد. او و دورکم تا اندازه‌ای چنین تحلیهایی کردند. اما فی‌الواقع تحلیلهایشان عبارت از تفسیر طبیعی‌گرایانهٔ مصطلحات اخلاقی بود. لوی-برول استاد کرسی فلسفه بود؛ اما در درجهٔ اول مردمشناس و جامعه‌شناس بود.

1. *Ethics and Morale Science*, P. 160.

فصل هفتم

روش جدید نقّادی و ذهنیگرایی

۱. کورنو و تحقیق در مفاهیم اساسی

اگر از متفکرانی نظیر کورنو و رنوویه به عنوان نمایندگان جنبش نو کانتی در تفکّر فلسفی قرن نوزدهم فرانسه یاد کنیم، به خطا رفته‌ایم. زیرا لازمهٔ این گونه تلقّی، ارتباطی نزدیکتر و وابستگیی بیشتر به تفکّر کانت است، بیش از آنچه عملاً بود. راست است که رنوویه دوست داشت خودش را خلف صدق کانت بداند و از تفکّر خودش به عنوان روش جدید نقّادی[1] یاد کند، اما از بعضی از نظریات پروردهٔ کانت انتفاد می‌کرد؛ و اگر چه ویژگیهای حقیقی تفکّر او بود که تلقی او را به عنوان روش جدید نقّادی توجیه می‌کرد، ویژگیهای دیگری وجود داشت که می‌توانست شخص‌گرایی[2] را نام مناسبتری بسازد. امّا کورنو، او در واقع در باب نقش خرد و مفاهیمی اساسی خاصْ تحقیقی جدّی انجام داده و خردگرای انتقادی نام گرفته است؛ ولی او انقلاب کوپرنیک‌وار کانت را رد کرده و از این رو، گاه واقعگرای انتقادی نامیده شده است. همانگویی کنیم و بگوییم کورنو، کورنو بود. او نه کانتی بود نه کُنتی.

---

1. neo-criticism
2. personalism

آنتوان اوگوستن کورنو[1] (۱۸۰۱ ـ ۱۸۷۷) ریاضیدان و اقتصاددان ممتازی بود که فیلسوف هم بود. پس از تحصیلات مقدماتی، مقداری در شهرزادگاهش گرا[2]، در نزدیکی دیژون[3] و مقداری نزد خودش، به این قصد وارد دانشسرای عالی پاریس شد که تحصیلاتش را در رشتهٔ ریاضیات ادامه دهد. در ۱۸۲۳ منشی مارشال سن‌سیر[4] و معلم پسر او شد. پس از مرگ مارشال، در پاریس سمتی داشت تا اینکه به استادی آنالیز و مکانیک دانشگاه لیون برگزیده شد. مدت کوتاهی بعد از آن به ریاست فرهنگستان گرنوبل انتخاب شد، و در کنار آن سمت بازرسی کل آموزش عمومی را نیز بر عهده داشت، تا اینکه ابقا در همین سمت اخیر سبب شد که در ۱۸۳۸ از اقامت در پاریس دست بردارد. کارهای منتشرشده‌اش در زمینه‌های ریاضیات، مکانیک، اقتصاد، آموزش و فلسفه بود. در کاربرد ریاضیات در اقتصاد سهم داشت. در زمینهٔ فلسفی، شرحِ نظریهٔ تصادف و احتمال[5] را در ۱۸۴۳ انتشار داد. به دنبال آن در ۱۸۵۱ رساله دربارهٔ مبانی دانش ما و خصایص فلسفهٔ انتقادی[6] را منتشر کرد. در ۱۸۶۱ رساله دربارهٔ ارتباط بین مفاهیم بنیادی علم و تاریخ[7] را انتشار داد. در ۱۸۷۲ اثر او با نام تأملاتی در باب پیشروی اندیشه‌ها و وقایع در اعصار جدید[8] از چاپ در آمد و در ۱۸۷۵ ماتریالیسم، ویتالیسم، راسیونالیسم، مطالعاتی دربارهٔ کاربرد داده‌های علم در فلسفه.

کورنو به طور کلی کسی نبود که تصوّر کند فلسفه بدون ارجاع به تکامل علوم به طور سودمند بتواند راه مجزای مخصوص خودش را دنبال کند. <فلسفه بدون علم در اندک زمانی روابط واقعی ما را با جهان از دست می‌دهد.>[9] گویی که فلسفه نیاز دارد از علم تغذیه کند. در عین حال کورنو فلسفه را به هیچ روی به عنوان علمی خاص یا به منزلهٔ

---

1. Antoine Augustin Cournot

2. Gray

3. Dijon

4. Saint-Cyr

5. *Exposition de la théorie des chances et des probabilities*

6. *Essai sur les fondements de nos connaissances et sur les caractères de la critique Philosophique*
این کتاب را مور M. M. Moore با عنوان *An Essay on The Fondationso f Our Knowledge* (New York, 1956) به انگلیسی ترجمه کرده است. چون قسمتهای این کتاب شماره‌گذاری مسلسل دارد، ارجاعهایی که به این کتاب داده می‌شود به این صورت است که شمارهٔ فصل مربوط بعد از **رساله** می‌آید.

7. *Traité de L' enchaînement des idées fondamentales dans les sciences et dans l' histoire*

8. *Materialisme, vitalisme, rationalisme: Études sur L'emploi des données de la science en philosophie*

9. *Essai*, section 323.

ترکیبی از علوم نمی‌شناخت. به نظر او علم و فلسفه از راههای مختلف روابط متقابل دارند و کم و بیش از یکدیگر متمایزند. و چون راههای جداگانهٔ تحقیق‌اند، دلیلی در دست نیست که تصوّر کنیم پیشرفت علم به نابودی تدریجی فلسفه می‌انجامد.

اگر <معانی بیشماری >[1] را که در تداول عمومی و از ناحیهٔ خود فیلسوفان به لفظ <فلسفه > نسبت داده شده است در نظر بگیریم، کورنو دو وظیفهٔ اصلی برای فلسفه قائل است: <از یک سو مطالعه و تفحص در علت اشیاء، و از سوی دیگر مطالعهٔ اشکال تفکّر و قوانین کلّی و مراحل ذهن انسان >.[2] به طور کلّی مراد کورنو از علت اشیاء، علت عقلی یا همبستگیهای عقلی است و او بین عقل و علت فرق می‌گذارد. برای مثال، انقلاب روسیه را در نظر بگیرید. پیداست تعداد زیادی اعمال علّی در این انقلاب مؤثر بوده است. اما برای شناخت انقلاب روسیه مجبوریم ساخت معقولی بیابیم که همهٔ علتها و رویدادهای این انقلاب را به هم مربوط کند. و اگر بر آن باشیم که علت انقلاب روسیه نظام حکومتی یا رژیم خودکامهٔ constitution است نه institution انعطاف‌ناپذیری بوده است، از علتی فاعلی در این معنا سخنی نمی‌گوییم که برای مثال عمل بخصوص یک نفر علت فاعلی آسیب به دیگری است. این علت تبیین‌کنندهٔ سلسلهٔ علتهاست و پاسخ این پرسش است که <چرا این وقایع روی می‌دهد؟ > بنابراین، علت اشیاء به علت کافی لایب‌نیتس شباهت دارد، گو اینکه کورنو، که از لایب نیتس بسیار ستایش کرده است، یادآور می‌شود که کلمهٔ < کافی >زاید است. علت ناکافی علت اشیاء نتواند بود.

وقتی کورنو می‌گوید که <یافتن تبیین و علت اشیاء همان خاصیّت کنجکاوی فلسفی است، و مطرح نیست که برای چه صنفی از واقعیتها به کار رفته است >[3]، به علتی عینی توجه دارد، علت چیزی که باید کشف کرد. اما البته علت انسانی، یعنی علت ذهنی، است که پی بردن به علت عینی را ایجاب می‌کند. و علت ذهنی می‌تواند دربارهٔ فعالیّت خود بیندیشد. می‌تواند موضوع علاقه‌اش <ارزشیابی مفاهیم نظم‌دهنده و بنیادی یا نقّادی ارزش بازنمودی آنها >[4] باشد. تحقیق انتقادی از این نوع، وظیفهٔ دوم فلسفه است. اما این دو وظیفه ارتباط متقابل نزدیکی با یکدیگر دارد. برای مثال، به گفتهٔ کورنو، مفهوم

1. *Ibid*, section 325.
2. *Ibid*, section 325.
3. *Ibid*, section 26.
4. *Ibid*, section 325.

نظم تنظیم‌کنندهٔ عقل انسان است، به این معنا که نظم چیزی است که عقل در پی یافتن آن است و چیزی است که اگر آن را بیابد می‌شناسد. در واقع، مادام که عقل ترتیبهای ممکن پدیده‌ها را با هم مقایسه می‌کند و ترتیبی را ترجیح می‌دهد که تصوّر او را از آنچه به‌وجودآورندهٔ نظم است بهتر از همه تأمین می‌کند، تحت هدایت مفهوم کمال نظم است. در عین حال، ذهن فقط نظم را بر پدیده‌ها تحمیل نمی‌کند بلکه نظم را کشف می‌کند. و در پرتو چنین کشفی است که عقل می‌تواند مفهوم نظم بخش خود را ارزشیابی کند. کورنو دوست دارد از بوسوئه در این باب نقل قول کند که فقط عقل می‌تواند نظم را در اشیاء راه دهد، و نظم را فقط با عقل می‌توان شناخت. وقتی که دو وجه ذهنی و عینی بر هم منطبق شود، شناخت حاصل است.

بنابراین گرایش کورنو به پذیرفتن این نظریه نیست که ذهن فقط نظم را بر چیزی تحمیل می‌کند که به خودی خود بدون نظم است یا اینکه فقط <دلیل> یا نظم اشیاء را در آنها برجسته می‌کند.[1] در اندیشهٔ کورنو عنصر واقعگرایی بارزی هست. برای مثال، او تأکید می‌کند که منظور کانت از فیزیک نیوتونی می‌تواند این باشد که این فیزیک <به‌وجود زمان، مکان و روابط هندسی خارج از ذهن قائل است.>[2] در عین حال، هم بر این عقیده است که آنچه ما می‌شناسیم روابط بین پدیده‌هاست، و هم بر این اعتقاد که شناخت ما از این روابط هیچ‌گاه مطلق نیست، بلکه همواره اصولاً قابل تجدید نظر است. برای مثال، وقتی که اخترشناس سعی می‌کند حرکات اختران را معلوم کند، یقیناً به شناخت عینی توجه دارد؛ اما شناختی که او بدان می‌رسد از چندین جهت نسبی است. برای مثال، حرکاتی که او تعیین می‌کند، به نسبت نظامی بخصوص نسبی است؛ و او نمی‌تواند نقطه‌های عزیمت مطلقی را در فضا تعیین کند. شناخت اخترشناس در عین حال واقعی و نسبی است. دستخوش تجدید نظر است. فرضیه‌های ما می‌تواند درجات مختلفی از احتمال داشته باشد، اما نمی‌تواند به شناخت مطلق برسد، حتی اگر احساس درونی یقین را ایجاد کند.

مفهوم احتمال، مانند مفهوم نظم، یکی از مفاهیم اساسی‌ای است که کورنو دربارهٔ آن

---

۱. مفاهیم نظم و علت اشیاء از نظر کورنو پیوند نزدیکی دارد. در واقع این دو 'دو جنبهٔ مختلف یک مفهوم است'. *Essai*, section 396.

2. *Ibid*, section 142.

بحث کرده است. او بین احتمال ریاضی و احتمال در معنای کلّی کلمه، یا آنچه او احتمال فلسفی می‌نامد، فرق می‌گذارد. نوع اوّل به امکان عینی می‌پردازد و با عنوان <حدّ امکان طبیعی >[1] از آن یاد می‌شود، اما در نوع دوم مبانی ارجاع ما به فرمول‌بندی دقیق ریاضی تن نمی‌دهد. فرض کنید با سه تبیینِ به حسب نظر اول پدیده‌ای یا مجموعه‌ای از پدیده‌ها روبه‌رو هستیم. شاید بتوانیم یکی از این سه را به عنوان اینکه از لحاظ ریاضی، ناممکن است کنار بگذاریم. اما برای تصمیم گرفتن دربارهٔ آن دو تبیین دیگر، معیارهایی را به کار می‌گیریم که بررسی دقیق ریاضی را برنمی‌تابد. بعلاوه، حتی اگر بتوانیم یکی از این فرضیه‌ها را به طریق تجربی باطل کنیم و بنابراین دربارهٔ صحّت دیگری ذهناً احساس یقین کنیم، ممکن است پیشرفتهای بیشتر در شناخت علمی تجدید نظر در آن را ایجاب کند. سوای مطالب صرفاً منطقی یا براهین ریاضی، ناگزیریم به <احتمال ذهنی متغیّر >[2] متکّی باشیم. برای مثال، در فرمول‌بندی قانونی دربارهٔ پدیده‌ها، عقل به معیارهای خاصی نظیر بساطت ارجاع می‌دهد، و ممکن است ذهن احساس یقین کند که قانون را یافته است. اما این احساس یقین تغییری در این واقعیت نمی‌دهد که آنچه به داوری ما محتملتر است، تا اندازهٔ محدودی به شناخت کنونی ما و بنابراین به عاملی متغیر بستگی دارد.

پس به قول کورنو، عقل در جست‌وجو و یافتن نظم در جهان است، حتی اگر شناختن از نظم یا دلیل اشیاء مطلق نباشد. با این حال عالم کورنو رویدادهای اتفاقی را نیز دربردارد، حوادثی که نتیجهٔ تأثیر تصادف است. و این فکر به قدری تبیین نیاز دارد. مراد کورنو از رویداد اتفاقی، رویدادی نادر یا شگفتی‌انگیز نیست. البته می‌تواند نادر یا شگفتی‌انگیز باشد، اما این خصایص در معنای کلمه نهفته نیست. رویداد بی‌علت نیز منظور کورنو نیست. <هر چیزی که رویداد بنامیم باید علتی داشته باشد. >[3] رویداد اتفاقی رویدادی است که بر اثر پیوستن سایر رویدادهایی که به سلسله‌های مستقل تعلّق دارد به بار آمده است.[4] مثال ساده‌ای که خود کورنو آورده است، مثال پاریسیی است که برای

---

1. *Ibid*, section 35.

2. *Ibid*, section 51.

3. *Ibid*, section 29.

۴. سلسله‌های مستقل وقایع یا سلسلهٔ وقایعی که فقط در عالم خارج مرتبط شده‌اند، از نظر کورنو موضوع حسّ مشترک است. *Ibid*, section 30

رسیدن به مقصدی در حومهٔ شهر سوار قطار می‌شود. سانحه‌ای روی می‌دهد و پاریسیی از جملهٔ قربانیان آن سانحه است. البته این سانحه علت یا علتهای خودش را دارد، اما تأثیر این علتها هیچ ارتباطی با حضور پاریسی کذایی در قطار ندارد. حتی اگر پاریسیی در آخرین لحظه تصمیم گرفته بود به جای رفتن به حومه در شهر بماند، سانحه روی می‌داد. کشته شدن یا مجروح شدن او در این معنا رویدادی اتفاقی و نتیجهٔ پیوستن دو سلسله علت است که در اصل مستقل از یکدیگر است.

به نظر کورنو اتفاق به این معنا از مشخصات عینی و واقعی جهان است. یعنی چیزی نیست که فقط به محدودیتهای شناخت ما وابسته و مربوط باشد.[۱] <درست نیست که مثل هیوم بگوییم «اتفاق فقط جهل ما نسبت به علتهای واقعی است». >[۲] اصولاً ذهن با استفاده از حساب احتمالات می‌تواند پیوستنهای ممکن سلسله علتهای مستقل را پیش‌بینی کند. و هوش فوق انسانی می‌تواند تا اندازهٔ زیادی بیش از آنچه ما می‌توانیم از عهدهٔ این کار برآید. البته این اثبات این مطلب نیست که بر رویدادهای تصادفی قانون حاکم است یا رویدادهای واقعی را که ناشی از ارتباط سلسلهٔ مستقل علل است، به یقین می‌توان پیش‌بینی کرد. به سخن دیگر، حدوث به این معنی که عنصر غیرقطعی تحویل‌ناپذیری در عالم هست، از نظر کورنو و نیز به نظر بوترو[۳] بعد از او، واقعیتی مابعدالطبیعی است. حتی محاسبهٔ احتمال رویدادهای ممکن در آینده، اصولاً نمی‌تواند به یقین عینی کامل تبدیل شود.

با اینکه کورنو دلیل می‌آورد که مفاهیم اساسی معینی نظیر نظم وجود دارد که مشترک بین علوم است، در عین حال تأکید می‌کند که آزمون کنونی علوم و تأمل دربارهٔ آن به ما نشان می‌دهد که علوم مختلف ناگزیرند مفاهیم اساسی مختلفی را به کار گیرند. بنابراین، تحویل همهٔ علوم به یک علم، مثلاً فیزیک، ناممکن است. برای مثال، رفتار موجود زنده است که امکان محاسبه را صرفاً به اعتبار عناصر فیزیکی ـ شیمیایی اجزای سازنده یا عناصر مستثنی می‌کند و ما را ناگزیر می‌سازد که مفهوم نیرویی حیاتی یا قوّه‌ای شکل‌پذیر را وارد کنیم. در واقع، این مفهوم و دلالتهایش روی‌همرفته روشن نیست.

---

۱. مفهوم تصادف به عنوان عاملی عینی در جهان، در امریکا و در فلسفهٔ چارلز ساندرز پیرس C. S. Peirce یافت می‌شود. ← ترجمهٔ جلد هشتم همین تاریخ فلسفه، ص ۳۳۴ به بعد.

2. *Essai*, section 36.

3. Boutroux

نمی‌توانیم فرض کنیم که زندگی بر ساختار زنده مقدّم و پدید آورندهٔ آن است. اما این فرض را هم نمی‌توانیم بکنیم که ساختار زنده مقدّم بر زندگی است. ناگزیریم فرض کنیم که <ساختار زنده و زندگی در موجودات آلی و زنده نقش علت و معلول را از طریق بستگی متقابل روابط به طور همزمان ایفا می‌کند >[1]، که بی‌همتا ست. و اگرچه اصطلاحی نظیر نیروی حیاتی یا شکل‌پذیر <مفهومی را که بتوان بروشنی تعریف کرد به ذهن القاء نمی‌کند >[2]، نشان‌دهندهٔ آگاهی به تحویل ناپذیری زنده به غیرزنده است.

البته این تحویل ناپذیری به معنای آن است که در سیر تطّور چیز نوی ظاهر می‌شود که نمی‌توان آن را تنها بر حسب چیزی که آن چیز از آن ظاهر می‌شود توصیف کرد. البته این سخن به این معنا نیست که تطّور از نظر کورنو سیری پیوسته است، پیوسته بدین معنا که به صورت سلسله متصل پلکان صعودی رو به کمال باشد. تطّور از دیدگاه کورنو به‌مانند ضربانها یا حرکتهای جدا از هم خلاّقی است مبتنی بر نوعی توازن حرکت و سکون نسبی؛ و کورنو مفهوم راههای مختلف یا مسیرهای تکامل برگسون را قبلاً در رساله‌اش طرح کرده است. البته همان‌قدر که او مثل خلفش برگسون با هر نوع تفسیر صرفاً مکانیستی از تطّور بشدّت مخالف است، همان قدر فیلسوف را محق می‌داند که برحسب غایت و عقل خلاق الاهی تفکّر کند. مقصود این نیست که کورنو پس از آنکه واقعیت تصادف را به منزلهٔ عاملی در جهان می‌پذیرد آنگاه به نفی این اندیشه می‌پردازد و جهان را سر به سر عقلانی معرّفی می‌کند. دیدیم مفهوم نظم که از نظر او تنظیم‌کنندهٔ پرسشهای ذهن است فقط صورت ذهنی تفکر نیست که عقل بر پدیده‌ها تحمیل کند، بلکه در عین‌حال نشان‌دهندهٔ چیزی است که ذهن کشف می‌کند. نظم و تصادف در جهان، هر دو عامل واقعی است. و عقل مجاز است که مفهوم نظم را به حوزهٔ <فراتر از خردگرایی > بسط دهد، مشروط بر آنکه به ترتیبی به کار نرود که با مفهوم تصادف ناسازگار باشد. به هر حال اگر از این مقصود که خدا علت همهٔ رویدادهاست پرهیز کنیم، واقعیت تصادف از نظر کورنو، <با مفهوم مشیت عالی و الاهی که عموماً قبول دارند تعارض ندارد. >[3]

سهم مؤثر کورنو در تفکّر فلسفی در وهلهٔ اول در تحقیق انتقادی او در مفاهیم اساسی

1. *Essai*, section 129.

2. *Ibid*, section 130.

3. *Ibid*, section 36.

است، اعم از مفاهیمی که به عنوان مفاهیم مشترک بین علوم می‌داند یا مفاهیمی که علوم خاص، اگر درصدد تکامل باشند و بخواهند موضوعشان را به طرز رضایت‌بخش حل کنند، وارد کردن آن را لازم می‌بینند. همین جنبهٔ تفکّر اوست که رسیدگی به آن را زیر عنوان کلی فلسفهٔ انتقادی یا <روش جدید نقّادی> توجیه می‌کند. امّا اگرچه از مجرای تحقیق در علوم به این موضوع می‌پردازد، دیدیم که بر تفاوت بین علم و فلسفه تأکید می‌ورزد. اول آنکه <شهود فیلسوفان بر تشکیل علم مثبت مقدم است.>[1] دوم آنکه ذهن می‌تواند خود را به <احساسی قبلی از کمال و هماهنگی در آثار طبیعت>[2] که فراتر از هر چیزی باشد که علوم کشف می‌کند بسپارد تا رهنمون او باشد. بنابراین ذهن می‌تواند به قلمرو فلسفهٔ نظری گام بگذارد، قلمروی که در آن از مرزهای اثبات صوری و آزمون علمی در می‌گذرد و در آن به ناچار به احتمال <فلسفی>، که بررسی ریاضی را برنمی‌تابد، متکی می‌شود. علم این قلمرو فراتر از خردگرایی را کنار نگذاشته است؛ و گرچه این قلمرو از علم فراتر می‌رود، باید به خاطر داشته باشیم که فرضیه‌های علمی هم نمی‌تواند چیزی بیش از فرضیه‌های محتملاً راست باشد.

۲. روش جدید نقّادی و شخصی‌گرایی رنوویه

نوشته‌های فلسفی کورنو در مقایسه با سهمی که در زمینهٔ اقتصاد داشت، ابتدا مورد غفلت بسیار قرار گرفت. او روی چند مسئله با شکیبایی کار کرد، از موضعهای افراطی پرهیز نمود و نگذاشت مسیرهای فکری موقّت و باب روز، راهش را کج کند. بعلاوه، گرچه کنار گذاشتن تحصّل‌گرایانهٔ مابعدالطبیعه را نپذیرفت، خود وی نگرشی مابعدالطبیعی قابل توجّهی نسبت به جهان ارائه نداشت. راست است که به مسیرهای ممکن تفکّر اشاره کرد، اما این کار ماند تا فیلسوفان دیگری چون برگسون آن مسیرها را به گونه‌ای توسعه دادند که توجه همگان را برانگیخت. کورنو را امروز برای تحلیل انتقادی دقیقش ارج می‌گذارند، اما بسادگی می‌توان فهمید چگونه رنوویه که تا اندازه‌ای متأثر از کورنو بود، تأثیر بیشتری در همروزگارانش گذاشت.

---

1. *Traité*,I, section 226.

2. *Essai*, section 71.

شارل برنار رنوویه[1] (۱۸۱۵ ـ ۱۹۰۳) در مون پلیه، زادگاه اوگوست کنت، به دنیا آمد و وارد مدرسهٔ پلی‌تکنیک پاریس که شد اوگوست کنت را در مقام معلم ریاضیات دید. رنوویه هیچ‌گاه سمت دانشگاهی نداشت، اما نویسندهٔ پر اثری بود. کارش را با انتشار چندین کتاب درسی آغاز کرد: در ۱۸۴۲ با انتشار کتاب درسی فلسفهٔ نوین[2] و در ۱۸۴۴ با کتاب درسی فلسفهٔ باستان[3] و در ۱۸۴۸ با کتاب درسی جمهوریخواه دربارهٔ انسان و شهروند[4]. در آن وقت از اندیشه‌های سن‌سیمون و سایر سوسیالیستهای فرانسوی بشدّت متأثر بود و کتاب اخیر را برای معلمان مدارس نوشت. وقتی که ناپلئون سوم خود را امپراتور خواند و خود وی به تفکّر و تألیف فلسفی پرداخت، بر معتقدات جمهوریخواهانه‌اش ضربه‌ای کاری وارد آمد. با این حال، در ۱۸۷۲ انتشار نشریه‌ای ادواری با نام فلسفهٔ انتقادی[5] را آغاز کرد و در سالهای اول این نشریه مقالات ماهیتاً سیاسی بسیاری درج کرد که هدف از آنها پشتیبانی از جمهوریِ اعاده شده بود. بعدها این نشریهٔ ادواری سالنامهٔ فلسفی[6] نام گرفت و ف. پیو[7] در دبیری آن همکاری داشت.

نخستین اثر اصلی رنوویه کتاب چهار جلدی‌اش با عنوان رساله‌های انتقاد عمومی[8] (۱۸۵۴ ـ ۱۸۶۴) بود. این کتاب ویلیام جیمز را تحت تأثیر قرارداد و او ستایشگر رنوویه باقی ماند و چند مقالهٔ فلسفی به نشریهٔ او داد. در ۱۸۶۹ کتاب دوجلدی علم اخلاق[9] را دربارهٔ علم و اخلاق نوشت و در ۱۸۷۶ طرح کتابی را ریخت که قرار بود دربارهٔ تکامل تاریخی تمدن اروپایی باشد و رنوویه عنوان <اوکرونی>[10] بر آن گذاشت، اما نوشته نشد. در ۱۸۶۶ کتاب دوجلدی کلیّات رده‌بندی منظّم آرای فلسفی[11] و در ۱۹۰۱ دو اثر دربارهٔ مابعدالطبیعه با نامهای معضلات مابعدالطبیعهٔ محض[12] و تاریخ و راه‌حلهای مسائل

---

1. Charles Bernard Renouvier
2. *Mannuel de philosophie moderne*
3. *Mannuel de philosophie ancienne*
4. *Mannuel républicain de homme et du citoyen*
5. *Critique philosophie*
6. *L' année philosophique*
7. F. Pillon
8. *Essais de critique générale*
9. *La science de la morale*

۱۰. عنوان کاملش:
Uchroine, L' utopie dans L' histoire. Esquisse historique de développement de la civilisation européenne, tel qu'il n'a pas été, tel qu'il aurait pu être.

11. *Esquisse d' une classification systématiqe des doctrines philosophiques*
12. *Les dilemmes de la métaphysique pure*

مابعدالطبیعی[1] از او منتشر شد. کتابش دربارهٔ شخصیگرایی[2] در ۱۹۰۳ و اثر مشهورش دربارهٔ کانت با نام نقّادی آرای کانت[3] توسط دوستش لویی پرا[4] در ۱۹۰۶ انتشار یافت.

رنوویه در دیباچهٔ رساله‌های انتقاد عمومی‌اش نوشت که یکی از اصول اساسی تحصّل‌گرایی، یعنی اصل محدود کردن شناخت به قوانین پدیده‌ها، را قبول دارد. هرچند که موافقت خود را با اوگوست کنت بر سر این نکته اعلام داشته بود، فلسفه‌ای که پرداخت مطمئناً فلسفه، تحصل‌گرایی نبود. همان طور که قبلاً گفته شد، رنوویه دوست داشت فلسفه‌اش را <روش جدید نقّادی> بنامد. اما با اینکه انگیزه‌اش را آشکارا از کانت گرفت، در مقدمهٔ کتابش دربارهٔ این فیلسوف آلمانی بی‌پرده گفت که در درجهٔ اول قصدش شرح و بیان نقادی کانت نیست، بلکه <نقد نقادی کانت[5]> است. واقعیت امر این است که او اندیشهٔ کانت را در بسط و تکمیل فلسفهٔ شخصیگرای خودش به کار گرفت.

به نظر رنوویه یکی از جنبه‌های فلسفهٔ کانت که بیش از همه اعتراض بر آن وارد است، نظریهٔ شیء فی‌نفسه است. کانت بر این باور بود که پدیدار جلوهٔ ظاهری چیزی دیگر سوای خود آن چیز است. اما همان طور که این «چیزی دیگر» در نظر خود کانت غیرقابل شناخت بود، مانند ذوات لاک، همانا توهّمی زاید بود.[6] البته این نتیجه گرفته نمی‌شود که چون پدیدارها جلوه‌های ظاهری اشیاءِ فی‌نفسهٔ غیرقابل شناخت نیست، پس به نظر رنوویه همانا تأثرات ذهنی است. پدیدارها همان چیزی است که می‌توانیم ادراک کنیم و دربارهٔ آنها حکم کنیم. به عبارت دیگر، پدیداری و واقعی یکی است.[7]

یکی دیگر از جنبه‌های فلسفهٔ کانتی که رنوویه ازآن انتقاد کرد، نظریهٔ تعارض احکام بود.[8] برای مثال، کانت معتقد بود که هم می‌توان اثبات کرد و هم می‌توان ابطال کرد که جهان آغازی در زمان داشته و مکان محدود یا متناهی است. رنوویه در این نظر

---

1. *Histoire et solution des problèmes métaphysiques*
2. *La personnalisme, suivi d' une étude sur la perception externe et sur la force*
3. *Critique de la doctorine de kant* 4. Louis Prat
5. *Doctrine de Kant*, P. 3.

۶. رنوویه در ترجمهٔ رساله دربارهٔ طبیعت انسان، اثر دیوید هیوم به فرانسه با ف. پیو همکاری داشت. به نظر رنوویه، حق با هیوم بود که مفهوم ذوات را به نحوی که لاک شرح و بیان کرده بود، کنار گذاشته بود.

۷. همان طور که رنوویه تصدیق دارد واژهٔ 'پدیدار' می‌خواهد تصوّر جلوهٔ ظاهری واقعیتی را القاء کند که خود آن تجلّی ظاهری ندارد. اما به نظر رنوویه، پدیدار همان چیزی است که ظاهر است یا می‌تواند ظاهر شود.

۸. ← ترجمهٔ جلد ششم همین تاریخ فلسفه، ص ۲۸۹ به بعد.

بی‌توجهی آشکاری به اصل عدم تناقض می‌دید. این رأی به نکته توجه ندارد، زیرا که نظر کانت انکار کردن اصل عدم تناقض نبود. نظر او به این استدلال بود که اگر ذهن انسان راه مابعدالطبیعهٔ <جزمی> را دنبال کند و مدعی شود که جهان را به صورت کلّ می‌شناسد، این دعوی با تعارض احکام روبه‌رو و معلوم می‌شود که دعوی واهی است و مابعدالطبیعهٔ نوع سنتی، علم کاذب. البته رنوویه نمی‌خواست انکار کانت را از مابعدالطبیعه بپذیرد. و با توجه به نکات خاصی که محل اختلاف بود، اعتقاد داشت که می‌توان ثابت کرد که سلسلهٔ نامتناهی پدیدارها ناممکن است، زیرا مفهوم معارضی از عدد نامتناهی در بر دارد.[1] مکان باید محدود یا متناهی باشد و نظریات معارض را می‌توان به طور قطعی باطل دانست به عبارت دیگر، اگر می‌شد فقط یکی از دو نظر معارض را ثابت کرد، نه هر دو نظر را که کانت می‌پنداشت، تعارض احکام پیدا نمی‌شد.

اگرچه رنوویه با توجه به جنبه‌های مهم فلسفهٔ کانت از او تا اندازه‌ای صریحاً انتقاد می‌کند، به هر حال نظریهٔ خودش را دربارهٔ مقولات تا جایی به نظریهٔ کانت دربارهٔ مقولات مربوط می‌سازد که نظریهٔ خود را به عنوان پیشرفتی بر اساس نظریهٔ آن فیلسوف آلمانی معرفی می‌کند. اساسیترین و کلیترین یا مجرّدترین مقولات از نظر رنوویه مقولهٔ نسبت است، تا آنجا که به نظر او هیچ چیزی را نمی‌توان شناخت مگر آنکه نسبت داده شده باشد. رنوویه تا آنجا پیش می‌رود که مقولات عدد، وضع، توالی، کیفیّت، شدن، علیّت، غائیت یا هدفمندی و شخصیّت را اضافه می‌کند، حرکتی از انتزاعی‌ترین به انضمامی‌ترین. پیداست که فهرست مقولات رنوویه متفاوت با فهرست کانت است. بعلاوه سعی بر آن نبوده است که به روش استعلایی، مقولات مقدم بر تجربه استنتاج شود. مقولات رنوویه مانند مقولات کورنو مبتنی بر تجربه یا مأخوذ از آن است. بنابراین پیوند بین رنوویه و کانت تا اندازه‌ای سست است. اما این نکته تغییری در این واقعیت نمی‌دهد که رنوویه نوعی انگیزه از کانت گرفت و دوست داشت خودش را خلف صدق کانت بداند.

به همین ترتیب، می‌توان بین نظریهٔ ایمان کانت که مبتنی بر عقل عملی یا ارادهٔ

---

۱. اگر بخواهیم به گذشته، به فلسفهٔ قرون وسطی، بازگردیم می‌توانیم بگوییم که رنوویه با قدیس بوناونتوره که معتقد بود اثبات کردن سلسله‌ای نامتناهی ناممکن است، توافق نظر داشت. ← متن انگلیسی ج دوم همین تاریخ فلسفه، صص ۲۶۲ ـ ۲۶۵ و ۳۶۶ ـ ۳۶۷.

اخلاقی است و اندیشهٔ رنوویه دربارهٔ نقشی که اراده در اعتقاد دارد، اندیشه‌ای که طرف توجه ویلیام جیمز قرار گرفت، پیوندی دید. البته در این موضوع نیز پیوند نزدیک و محکم نیست، بیشتر انگیزه‌ای است که رنوویه گرفته تا اینکه عملاً نظریه‌ای کانتی اختیار کرده باشد. کانت بین حوزهٔ شناخت نظری و شناخت عملی یا ایمان اخلاقی مرز قاطعی کشید و این تمایز پیشفرض مرز بین پدیدار و ناپدیدار قرار گرفت. همان طور که رنوویه این تمایز دومی را منکر شد، تعجب ندارد که هر نوع تفکیک قاطع بین شناخت و ایمان را منکر شده باشد. <جدایی کانتی بین عقل نظری و عقل عملی توهّم است.>[1] رنوویه در رسالهٔ دوم تأکید کرد که یقین همیشه لازمه‌اش عنصری از اعتقاد است و لازمهٔ چنان اعتقادی ارادهٔ معطوف به اعتقاد است. این نکته حتی به می اندیشم، پس هستم دکارت قابل اطلاق است. زیرا برای یگانه ساختن شخصِ عالم و معلوم در اثبات وجود شخصی، عمل اراده لازم است.

کاری که رنوویه می‌کند این است که دامنهٔ تفسیر کانت را از ایمان عملی به فراسوی قلمروی که کانت بدان بسنده کرده بود گسترش داده است، ایرادی که در آن وقت بدان گرفته شد، چندان وارد نیست. برای مثال، فرض کنید که بگوییم که ارادهٔ معطوف به اعتقاد حتی به علم راه می‌یابد. و فرض کنید که بعداً توضیح بیاورم که مراد من این است که کار عالِم به عمل انتخاب متکّی است، و عالِم می‌خواهد فرضیه‌ای اختیار کند که به نظر او اثبات سودمند بودنش در زمینه‌ای علمی بیشترین احتمال یا امکان را داشته باشد، و اینکه تصمیم عملی برای اختیار کردن فرضیه‌ای که اصولاً قابل تجدیدنظر باشد، مستلزم علم اراده است. ممکن است گفته شود آنچه من می‌گویم راست است، اما به ارادهٔ معطوف به اعتقاد، بدین معنا که این فکر ایرادها را برانگیخته است، ارتباطی ندارد. گرچه رنوویه تقسیم‌بندی قاطع کانت را بین کاربردهای نظری و عملی عقل قبول ندارد، می‌گوید که در هر شناختی عنصری شخصی، مداخلهٔ اراده، وجود دارد. به سخن دیگر، او در پرتو فلسفه‌ای شخصیگرا نظریه‌ای دربارهٔ شناخت می‌پروراند. دانستیم که شخصیت از نظر او انضمامی‌ترین مقولات اساسی است. و تأکید او بر این است که در فعالیت شخص انسان اصولاً دوگانگی مطلق بین عقل و اراده نمی‌توان قایل شد، گو اینکه

1. *Doctrine de Kant*, P. 164.

البته ممکن است در بعضی از زمینه‌هایِ فعالیت، غلبه با عقل یا اراده یا احساس باشد. در حوزهٔ اخلاقی این رهیافت شخصیگرا خودش را در انکار رنوویه از گرایش کانت به این سو نشان می‌دهد که ارزش اخلاقی عمل، متناسب با این است که صرفاً و جدا از حس تکلیف و بدون توجه به تمایل و عاطفه انجام گرفته باشد. از آنجا که عمل اخلاقی بیان تمامیت شخص است، از نظر رنوویه مطلوب این است که وظیفه و عاطفه با یکدیگر هماهنگ باشند.

گاه رنوویه به گونه‌ای که کاملاً کلّی از پدیدارها یاد می‌کند، مثل وقتی که می‌گوید پدیدارها و نسبتهای میان آنها متعلّق شناخت آدمی را تشکیل می‌دهد. در عین حال تأکید دارد که واقعیت مراتب تحویل ناپذیری دارد که به مرتبهٔ شخصیّت ختم می‌شود. البته انسان می‌تواند سعی کند که مقاصد خود را فقط در قالب مقولات یا مفاهیمی که به مرتبه‌ای غیرانسانی قابل اطلاق است بیان کند. این کوشش ممکن است، زیرا اگرچه ذهن نمی‌تواند جز در قالب مقولهٔ اساسی نسبت هیچ پدیداری را ادراک کند، در انتخاب مقولات تعیین‌کننده‌تر جا برای انتخاب می‌گذارد. کوششهای معطوف به تحویل‌گرایی هرچند که ممکن است، محکوم به شکست است. برای مثال، آزادی یک دادهٔ آگاهی است. رنوویه در عین آنکه این برداشت کانت را نمی‌پذیرد که انسان از حیث ناپدیداری آزاد و از حیث پدیداری مجبور است و تأکید می‌کند که انسان به عنوان پدیدار آزاد است[1]، در پیوند دادن آگاهی از آزادی به آگاهی اخلاقی با کانت موافق می‌شود. البته امکانات انتخاب و عمل در راههای مختلف محدود است. عامل اخلاقی <که توانایی عمل به اضداد دارد، از محدودیتی که در سلسلهٔ ایستا یا پویای نسبتها دارد گزیری ندارد. >[2] اما گرچه نباید در باب حوزهٔ آزادی مبالغه کرد، اخلاق را نمی‌توان شناخت مگر که آزادی را به عنوان صفت شخص انسان به شمار آوریم. در واقع آزادی بیشتر دادهٔ آگاهی اخلاقی است تا چیزی که بتوان آن را اثبات کرد. به نظر رنوویه نمی‌توان موضع

---

۱. به نظر رنوویه این نوع کوشش برای ترکیب کردن دو چیز با هم نمونهٔ دیگری از بی‌توجهی کانت به اصل عدم تناقض است. چون رنوویه تأکید دارد که انسان به عنوان پدیدار آزاد است، باید به یاد داشت که مراد او از این سخن این است که انسانی که ما تجربه کرده‌ایم آزاد است. همان طور که دیدیم، البته او برحسب تفکیک کانت بین پدیدار و شیء فی‌نفسه که مردود می‌داند نمی‌اندیشد.

2. *Essais,* II, P.466.

جبرگرایی اختیار کرد مگر اینکه جبرگرا خودش را در این دعوی باطل بیندازد که کسی که اظهار آزادی می‌کند مجبور است اظهار کند که خودش را آزاد می‌بیند.

وقتی که رنوویه از عامل اخلاقی آزاد سخن به میان می‌آورد، البته مقصود او فرد انسان است.[1] در زمینهٔ فلسفی به اسپینوزاگروی یا نظریات دربارهٔ **مطلق** به نحوی که در ذهنیگرایی آلمانی پس از کانت دیده شد، یا به طور کلی به هر گونه نظریهٔ فلسفی که افراد را به منزلهٔ لحظه‌هایی در زندگی **واحد** نشان دهد اعتنایی نداشت. بیزاریش از این گونه نظریات، به هر نوع تحصّل‌گرایی که تاریخ را به منزلهٔ فراگرد لازمی نشان دهد که دستخوش قانون یا قوانین است، و در حوزهٔ کلامی، به اعتقاداتی که به نظر او انسان را آلت دست علیّت کلّی الاهی می‌داند، تسّری یافته است. در عرصهٔ سیاسی با هرگونه نظریهٔ سیاسی که دولت را به منزلهٔ وجودی قائم به ذات، مسلط بر اعضایش و مافوق آنها نشان دهد، بشدّت مخالف است. در واقع رنوویه قدرت ستیز (آنارشیست) نیست، اما جامعهٔ مطلوب از نظر او جامعه‌ای است که بر اساس احترام به فرد انسان به عنوان عامل اخلاقی آزاد بنا شده است. دولتْ خود فرد یا عامل اخلاقی نیست: نامی است برای افرادی که به طرق خاصی متشکّل شده‌اند و مشترکاً عمل می‌کنند. رنوویه در کتابش دربارهٔ علم اخلاق تأکید را بر خصلت تصوّری مفاهیمی از قبیل <ملت >[2] می‌گذارد و تأکید می‌کند که اگر دولت به عنوان موجودی قائم به ذات قلمداد شود، یا این نتیجه گرفته می‌شود که دولت یک اخلاق دارد و فرد اخلاق دیگری؛ یا اینکه جایگاه دولت مافوق حوزهٔ اخلاقی است. نظم اخلاقی فقط می‌تواند توسط افرادی بنا شود که مشترک یا هماهنگ عمل کنند؛ اما افراد انسانی هستند که نظم اخلاقی را ساخته‌اند و نگاه داشته‌اند، نه فرد برتر موهوم.

همان طور که عنوان علم اخلاق بوضوح گویاست، رنوویه معتقد است که اخلاق می‌تواند علمی داشته باشد. برای اینکه این علم ممکن باشد، البته پدیده‌های اخلاقی باید باشد. و مادام که علم به روابط میان پدیده‌ها توجه دارد، شاید بتوان توقّع داشت که او حوزهٔ اخلاق را به روابط میان افراد مختلف محدود کند، اما فی‌الواقع این طور نیست.

---

۱. رنوویه مثل لایب‌نیتس نسبت به تفاوتها تیزبین بود. در ۱۸۹۹ با همکاری ل. پرا اثری با عنوان مونادشناسی جدید *La nouvelle monadologie* منتشر کرد.

2. *La science de la morale*, II, chapter 96.

مفهوم حقوق از نظر رنوویه فقط در زمینهٔ اجتماعی معنی دارد. حقوق به عنوان پدیده‌ای اخلاقی فقط در جامعه پیدا می‌شود. اما گرچه فرد فقط با توجه به همگنانش از حقوق برخوردار است، و گرچه حقوق و وظایف در چارچوبی اجتماعی مرتبطند، مفهوم وظیفه از نظر رنوویه اساسیتر از مفهوم حقوق است. سخن به میان آوردن از فرد بکلّی جدا از دیگران به عنوان ذی‌حقوق بی‌معناست، اما او می‌تواند وظایف اخلاقی داشته باشد. زیرا در باب هر فردی، بین آنچه او هست و خودِ برتر یا مطلوبش رابطه‌ای وجود دارد، و او برای به تحقّق رسانیدن این خود برتر در شخصیّت و سلوکش تحت قید تکلیف است. بنابراین رنوویه با کانت همعقیده است که تکلیف پدیدهٔ اساسی اخلاقی است، اما بین جنبه‌های مختلف تکلیف فرق می‌گذارد: یک تکلیف متوجّه اراده است که به موجب آن اراده باید با مطلوب[1] سازگار باشد؛ یک تکلیف متوجه افراد است که به موجب آن فرد باید وظیفهٔ خود را انجام دهد؛[2] و نیز می‌توان گفت که بعضی چیزها به میانجی انسانها[3] باید باشند.[4] مفهوم عدالت در جامعه به وجود می‌آید و مؤثر می‌شود؛ و عدالت ایجاب می‌کند به ارزش و حقوق سایر افراد که به قول کانت نباید فقط به عنوان وسیلهٔ رسیدن به هدفهای خود فرد به شمار رود، احترام گذاشته شود.

همان طور که رنوویه بر شخصیت به عنوان عالیترین مقوله و بر ارزش شخص انسان تأکید دارد، طبیعی است که نه تنها باید با هر نوع ستایش دولت مخالف باشد، بلکه با جزم‌اندیشی و اقتدا و مرجعیت در حوزهٔ دینی مخالفت کند. رنوویه روحانیّت ستیز و مدافع پرشور آموزش غیردینی بود.[5] چندگاهی ضمیمهٔ ضد کاتولیکی انتقاد دینی[6] را همراه نشریهٔ فلسفی‌اش منتشر کرد. با این همه، بی‌خدا نبود. تأمّل دربارهٔ آگاهی اخلاقی را به منزلهٔ گشایش راه تفکّر و نتیجهٔ قهری آن می‌دانست، نه به منزلهٔ راهی که منطقاً به اعتقاد به خدا ختم شود. تأکید بر این داشت که باید خدا را برحسب عالیترین مقولهٔ بشر شناخت، و بنابراین به عنوان مقولهٔ شخصی. در عین حال، این اعتقاد رنوویه دایر بر

1. devoir-être
2. devoir-faire
3. devoir-être
4. *La science de la morale*, I, P. 10.
۵. رنوویه در ۱۸۷۹ رسالهٔ کوچک اخلاقی برای مدارس غیردینی *Petit traité de morale Pour les écoles Laïques* را منتشر کرد.
6. *La critique religieuse*

اینکه تصدیق وجود شر با اعتقاد به خیر لایتناهی، قدرت مطلق، و علم مطلق خدا سازگار نیست او را واداشت که خدا را متناهی یا محدود تصوّر کند. به اعتقاد او فقط این مفهوم است که می‌تواند به آزادی و مسؤولیت خلاق انسان مجال بدهد.

در حق رنوویه گفته‌اند که او فیلسوف رادیکالیسم بود و نگرش روشنگری و آرمان انقلاب را دربارهٔ آزادی با مضامینی در آمیخت که در جنبش فلسفهٔ روحی در تفکّر فرانسوی تجدیدظهور کرد، در عین آنکه فلسفهٔ کانتی را برای گسستن پیوند بین این مضامین و مابعدالطبیعهٔ سنتی به کار می‌برد. و بدون شکّ حقیقتی در این نظر هست. البته این نکته مهم است که عنوان آخرین اثری که خود او انتشار داد شخصیگرایی بود. همان طور که قبلاً گفته شده، رنوویه فلسفهٔ خود را روش جدید نقادی[1] نام داد. و در آخرین گفت‌وگوها که پس از مرگش انتشار یافت گفته شده است که به مطالعه‌ای دربارهٔ مقولات به عنوان کلید همهٔ مسائل اشاره کرده است. اما تردید هست که چیزی که بیش از همه در تفکر کانت نظر رنوویه را جلب کرد عناصر شخصیگرای آن بود. و همین شخصیگرایی خود او بود که نگرش وی را نسبت به ذهنیگرایی مابعدالطبیعی آلمانی[2]، به اندیشهٔ اوگوست کنت دربارهٔ تاریخ، بدان سان که قانونی بر آن حاکم است، به جبرگرایی، به الاهیات سنتی، به کلیسای کاتولیک به نحوی که او آن را می‌دید، به خدایی کردن دولت از یک سو و اندیشه‌ها و طرحهای کمونیستی از سوی دیگر تعیین کرد.

۳. آملن و مابعدالطبیعهٔ ذهنیگرا

رسم است که از اوکتاو آمِلن[3] (۱۸۵۶ـ ۱۹۰۷) به عنوان مرید رنوویه یاد کنند. فی‌الواقع، آملن خودش را به این عنوان معرفی کرده است. اثر اصلی‌اش را به نام رساله‌ای دربارهٔ عناصر اصلی تصویر[4] (۱۹۰۷) به رنوویه اهدا کرد، و در کتاب نظام رنوویه[5]، که پس از مرگش انتشار یافت، گفت که این نظام برای وی <موضوع تأملات طولانی>[6] بوده است. هر چند

1. neocriticism

۲. البته ارجاع به آراء مربوط به **مطلق** است.

3. Octave Hamelin

4. *Essai sur les éléments principaux de la représentation*

5. *Le système de Renouvier*, edited by P. Mouy (1927).

6. *Le système de Renouvier*, P. 2.

روش جدید نقّادی رنوویه مطمئناً تأثیر قابل توجهی در آملن گذاشت، وقتی که استاد سوربون شد، تفکر رنوویه را به منزلهٔ نقطهٔ عزیمت تفکّر خودش به کار گرفت. آملن به معنی کسی که فقط نظام استاد را اختیار کند، تداوم ببخشد، و از آن دفاع کند مرید نبود. تا جایی که به این موضوع مربوط می‌شود، متفکران دیگری نظیر ژول لاشلیه[1] (۱۸۳۲ـ۱۹۱۸) که در بحث دربارهٔ جنبش موسوم به فلسفهٔ روحی در تفکّر فرانسوی به فلسفه‌اش خواهیم پرداخت، نیز در او تأثیر بخشیدند.

درست نیست گفته شود که رنوویه در نظریهٔ مقولاتش فقط چند مفهوم اساسی را کنار هم چیده است، بدون آنکه برای نشان دادن روابط متقابل آنها کوشش جدّی کرده باشد. زیرا او سعی کرد ثابت کند که سایر مقولات، تا برسد به مقولهٔ شخصیّت بتدریج مشخصات انضمامی‌تر کلّیترین و انتزاعی‌ترین مقوله، یعنی مقولهٔ نسبت، است بعلاوه، هر یک از مقولات را به منزلهٔ همنهاد بین یک نهاد و یک برابر نهاد معرفی کرد. برای مثال، گفته می‌شد عدد، همنهاد وحدت و کثرت است. به عبارت دیگر، رنوویه سعی کرد که از مقولات استنتاج دیالکتیکی کند. اما روش کار رنوویه از نظر آملن به قدر کافی منظّم نبود. چیزی که به نظر وی لازم بود، به وجود آوردن ساخت دیالکتیکی منظّمی از مقولات بدان نحو بود که با یکدیگر نظام کاملی به وجود آورند. از این رو <جدول مقولات آقای رنوویه می‌تواند به نظامی کاملاً عقلانی تکامل یابد >.[2] اندیشهٔ منظّمتر به اندیشه‌ای کاملتر از اینکه هست تبدیل می‌شود.

آملن مانند رنوویه در وهلهٔ اول سعی می‌کند که مقولهٔ نسبت را به این ترتیب ثابت کند. در تفکر، واقعیتی ابتدایی است که <هر «وضع» ی «وضع معارض»ی را نفی می‌کند، و هر نهادی برابر نهادی را طرد می‌کند، و این دو عامل متعارض فقط تا جایی معنی دارند که طارد یکدیگر باشند. >[3] با این حال، باید واقعیت دیگری بر این واقعیت ابتدایی افزود تا آن را کامل کند. از آنجا که عوامل متعارض معنایشان را دقیقاً از تعارضی که با هم دارند می‌گیرند، دو جزء یک کلّ را تشکیل می‌دهند. این همنهاد، یک نسبت است. <نهاد، برابر نهاد و همنهاد، این ساده‌ترین قانون اشیاء در مراحل سه‌گانهٔ خویش است. این را با کلمهٔ مفرد نسبت می‌نامیم. >[4]

---

1. Jules Lachelier
2. *Système de Renouvier*, P. 114.
3. *Essai*, P.1.
4. *Ibid.*, P. 2.

پس از آنکه آملن به گمان خودش مقولهٔ اساسی نسبت را ثابت می‌کند، به استنتاج مقولهٔ عدد می‌پردازد. در توصیفی که او از نسبت به دست می‌دهد، دو عامل متعارض، یعنی نهاد و برابر نهاد، در تعارض با یکدیگر وجود دارند. بنابراین، می‌توان گفت که یک عامل برای وجود داشتن به عامل دیگری نیازمند است. در عین حال، ناتوانی یک عامل از این حیث که نمی‌تواند بدون عامل دیگر وجود داشته باشد، به نحوی متضمن این معنی است که یک عامل باید بدون دیگری وجود داشته باشد، یعنی به این ترتیب که با تعارض متقابل آنها سازگار است یا در واقع تعارض متقابل آنها ایجاب می‌کند. و <عدد نسبتی است که در آن بنا را بر این می‌گذاریم که یکی بدون دیگری وجود دارد >.[1]

نمی‌توانیم از طریق کلی استنتاج آملن دربارهٔ مقولات بحث پیرامون او را دنبال کنیم. در واقع این کار خیلی سودمند نخواهد بود. فهرست یا جدول آملن تا اندازه‌ای با فهرست رنوویه فرق دارد. برای مثال، مقولهٔ زمان قبل از مقولهٔ مکان استنتاج می‌شود. البته هر دوی آنان با مقولهٔ نسبت شروع می‌کنند و به شخصیّت ختم می‌کنند. به قول آملن، مقولهٔ شخصیّت همنهاد علیّت (یعنی علیّت فاعلی) و غائیّت است؛ همنهادی که هیئت وجود لنفسه به خود می‌گیرد. وجود داشتن لنفسه، آگاه بودن است. <لنفسه یا آگاهی: این است همنهاد مورد نظر ما. >[2] مادام که همهٔ مقولات دیگر بتدریج مشخّصات انضامی‌ترِ انتزاعی‌ترین مقولهٔ نسبت است، باید خود مقولهٔ غایی، یک نسبت باشد. بعلاوه، به عنوان غایی، باید نسبتی باشد که مقولهٔ دیگری را ایجاد یا ایجاب نکند. این شرایط در آگاهی حاصل می‌شود که <همنهاد خود و جز خود است، واقعیتی که در خارج از آن این دو فقط در معنایی انتزاعی وجود دارند >.[3]

رهیافت آملن به استنتاج مقولات، همان طور که مقصود او بود، به مراتب پیشینی‌تر و خردگرایانه‌تر از رهیافت رنوویه است. و تأثیر ذهنیگرایی آلمانی آشکار است. آملن سلسله‌ای از مقولات را با این فرض پیشنهاد می‌کند که نظام کامل و قائم به ذاتی به وجود آورد؛ نظامی که در آن، آغاز و انجام به معنای واقعی با هم باشد. <بدون شکّ دو حدّ سلسله مراتب یکی، دیگری را ثابت می‌کند اما نه به یک ترتیب. با سلسله‌ای از تحلیلها،

---

1. *Ibid.*, P. 31.
2. *Ibid.*, P. 266.
3. *Ibid.*, P. 267.

بسیط‌تر از مرکّب‌تر نتیجه می‌شود: مرکّب‌تر با سلسله‌ای از همنهادها لزوماً خود را بر بسیط‌تر منطبق می‌کند. >[1] به عبارت دیگر، می‌توان از خودآگاهی یا شخصیّت شروع کرد و به اصطلاح با روند تحلیل از مرکّب‌تر و انضمامی‌تر به بسیط‌تر و انتزاعی‌تر به عقب برگشت. و نیز ممکن است با انتزاعی‌ترین و بسیط‌ترین مقوله آغاز کرد و به نظام اجازه داد از طریق سیر دیالکتیکی نهاد، برابر نهاد و همنهاد، خودش را متحوّل کند.

پرسشی که مطرح می‌شود این است که آیا آملن می‌خواهد به همان شیوه‌ای که انسان اشیایی فی‌نفسهٔ مستقل از ادراک خود را درمی‌یابد به ادراک و استنتاج تصورات ذهن بپردازد؟ فقط به استنتاج اشکال تصوّر انسان به شیوه‌های انسانی ادراک اشیای فی‌نفسه که مستقل از آگاهی است توجه دارد یا نه. پاسخْ منفی است. <شیء فی‌نفسه فقط می‌تواند تخیّل باشد، زیرا مفهوم آن متناقض با خود است >.[2] غیر خود فقط در نسبت با خود یعنی برای آگاهی وجود دارد. اگر به نظر برسد که از این دیدگاه نتیجه گرفته می‌شود که عالم از نسبتها تشکیل شده است، این امر مانع آملن نیست. <عالم سلسله مراتبی از نسبتهاست... >[3] عالم از اشیاء <بلکه از نسبت اشیاء تشکیل شده است. >[4] تصوّر. آیینه نیست. <تصوّر عین و ذهنی را که مستقل از آن <تصوّر> وجود داشته باشد منعکس نمی‌کند. تصوّر عین و ذهن است، خودِ واقعیت است، هستی است و هستی، تصوّر است. >[5] به عبارت دیگر، ذهن یا روح، **مطلق** است. اگر اصطلاح **مطلق** به عنوان اشاره به واقعیتی غائی ورای همهٔ نسبتها تعبیر شود، فی‌الواقع اصطلاح نامناسبی خواهد بود. <اما اگر به این معنا تعبیر شود که همهٔ نسبتها را شامل است، باید گفت که **ذهن** مطلق است. >[6]

البته آملن نمی‌خواهد بگوید که کل عالم مظروف آگاهی من است، به این معنی که فقط در نسبت با خود من به عنوان این فاعل شناسایی خاص وجود دارد. ممکن است کسی بخواهد دلیل بیاورد که از لحاظ منطقی این نوع ذهنیگرایی نمی‌تواند از خودگرایی یا مذهب اصالت خود اجتناب بورزد. نسبت ذهن ـ عین از نظر او در قلمرو **مطلق** قرار می‌گیرد. حرف آملن این است که واقعیّت، گشوده شدن دیالکتیکی اندیشه یا آگاهی از طریق سلسه مراتبی از مدارج است. و تأکید او بر اینکه پیشرفت دیالکتیکی از بسیط‌تر و

---

1. *Ibid.*, P. 15.
2. Systéme de Renouvier, *P. 50*
3. *Essai*, P. 15.
4. *Ibid.*, P. 272.
5. *Ibid.*, P. 279.
6. *Ibid.*, P. 363.

انتزاعی‌تر به مرکّب‌تر و انضمامی‌تر، که بیشتر <ترکیبی >است تا <تحلیلی > محض، به نظریهٔ تکامل خلق‌الساعهٔ خلاّقه میدان می‌دهد، مشروط بر آنکه این سیر در معنایی ذهنیگرایانه تفسیر شود، مثل تکامل آگاهی. بنابراین آملن منکر این است که آگاهی همواره باید به معنی آگاهی صریح باشد، <آگاهی صریحی که معمولاً روانشناسان از آن سخن به میان آورند. >[1] ما باید <گسترش بی‌انتهای آگاهی >[2] در نظر داشته باشیم. همان طور که لایب نیتس گفته است، هر موجودی کل را ادراک یا تصوّر می‌کند؛ <و این نوع آگاهی کفایت می‌کند. >[3] آگاهی ادراکی نشان‌دهندهٔ مرحله‌ای است که فقط از راه تکامل تدریجی ذهن یا روح[4] حاصل می‌شود.

ظاهراً این طور به نظر می‌رسد که آملن فقط می‌گوید که ما می‌توانیم واقعیت را به‌عنوان روند یکنواختی ببینیم که به وسیلهٔ آن آگاهیِ بالقوّه بتدریج به فعلیّت می‌رسد. با این حال، در حقیقت او سعی دارد که ذهنیگرایی خود را با خداپرستی بیامیزد. <نیازی به گفتن نیست که خدا روحی است که برای شناختن مطلق در آن تردید نداشته‌ایم >.[5] به عبارت دیگر، **مطلقْ** شخصی است. به زبان لایب‌نیتسی، وجود خدا، به عنوان روح مطلق، حقیقت عقل است، اما به قول آملن خیر الاهی حقیقتِ واقع است. یعنی <ضروری نبود، نمی‌توانست ضروری باشد که روح مطلق به خیر مطلق تبدیل شود ... در حوزهٔ امکان، به روح، گذشته از خیر مطلق، تصوّر (چشم‌انداز) نوعی حالت نامطلوب نادرست، مثل تصور بدبینانه‌ای که خودش را با تخیّل آزار می‌دهد، عرضه شده است >.[6] آملن مانند شلینگ، خدا را به منزلهٔ خواست آزادانهٔ خیر می‌داند و آزادی الاهی را در توانایی انسان برای انتخاب خیر یا شر منعکس می‌داند.[7]

ذهنیگرایی آملن از بعضی جهات شباهت آشکاری به ذهنیگرایی هگل دارد. اما به نظر نمی‌رسد که آملن مطالعهٔ وسیعی در فلسفهٔ هگل کرده باشد؛ و ظاهراً **مطلق** هگلی

---

1. *Ibid*., P. 269. 2. *Ibid*., P. 269.

3. *Ibid*., P. 269.

۴. ترجمهٔ کلمهٔ Spirit مانند اصطلاح Geist آلمانی و esprit فرانسوی دشوار است. 'ذهن' mind و 'روح' spirit هر دو مشکلات خودش را دارد.

5. *Essai*, P. 269. 6. *Ibid*., P. 370.

۷. آملن آزادی را به <همنهاد ضرورت و امکان> تعریف کرده است؛ و عمل آزاد باید <همان چیزی باشد که عمل انگیزه دار هست>. *Ibid*., P. 310.

را بیشتر در همان مسیری دیده است که خود هگل نظریهٔ **مطلق** شلینگ را در نظام موسوم به <نظام هوهویه> دیده بود. به عبارت دیگر، آملن نظر هگل را به این ترتیب تفسیر کرد که هگل معتقد است نمی‌توان بر **مطلق** روابط ایجابی حمل کرد و نتیجه این می‌شود که **مطلق**، تا جایی که به شناخت ما مربوط می‌شود، فاقد معنا خواهد بود، و همان طور که هگل به کنایه از نظریهٔ **مطلق** شلینگ به عنوان نقطه‌ای یاد کرده که همهٔ اختلافها را از بین برده است، در شب همه چیز سیاه است. واضح است که تعبیر آملن از هگل قابل بحث است. اما معلوم است که آملن بر خصلت شخصی **مطلق** تأکید دارد. زیرا در موضوع شخصیت به عنوان برترین مقوله و به عنوان صورت تکامل یافتهٔ مقولهٔ انتزاعی نسبت از رنوویه پیروی می‌کند. اگر بنا به مفروضات آملن، **مطلقْ** کلیت است، نسبتی با شمول عام، باید شخصی باشد. به هر تقدیر حتی اگر دشوار باشد که به مراد او دقیقاً پی برده شود، از مفروضاتش چنین مطلبی نتیجه گرفته می‌شود. نخست اینکه اگر ذهن انسان یا خود را به عنوان اساسی برای غیرخود در رابطه‌ای دو جانبه قرار دهیم، پی بردن به این مطلب اصلاً آسان نیست که چگونه می‌توانیم به عنوان عین برای ذهن، از جهان و از ذهن انسانی فاصله بگیریم و آن را به ذهنی الاهی متعلق بدانیم. در واقع دشوار بتوان دانست که چگونه خودگرایی می‌تواند به طور موفق کنار برود، مگر با توسّل به الزامات حس مشترک. دیگر آنکه اگرچه یکی دانستن خدا با واقعیت به عنوان کل فایده‌اش این است که لزومی به برهان وجود خدا نخواهد بود، هیچ معلوم نیست که این یکی دانستن بتواند آن طور که باید خداپرستی قلمداد شود. به عبارت دیگر، ظاهراً مابعدالطبیعهٔ ذهنیگرای آملن به بازاندیشی بسیاری نیاز دارد. اما فیلسوف ما پنجاه و یک سال بیشتر نداشت که در تلاشی برای نجات دادن جان دو نفر از آب جان خود را از دست داد. و پیداست که نمی‌توان دانست اگر بیشتر عمر می‌کرد چه حک و اصلاحاتی در نظام فلسفی‌اش به عمل می‌آورد.

۴. برونشویگ و تأمل ذهن در کار خود

پرداختن به لئون برونشویگ[1] (۱۸۶۹ ـ ۱۹۴۴) به این دلیل با ایراد روبه‌روست که پس از

1. Léon Brunschvicg

بحث دربارهٔ برگسون باید به او اشاره شود نه پیش از آن. اما اگرچه این ایراد بر اساس ترتیب زمانی بدون شک وارد است، مناسبت دارد فصلی که به فلسفهٔ انتقادی در فرانسه اختصاص دارد شامل بحث دربارهٔ او باشد. برونشویگ، در درجهٔ اوّل، فیلسوفی بود که دربارهٔ طبیعت ذهن یا روح، به نحوی که خود را در زمینه‌های مختلف در عملش به‌صورت تاریخی نشان می‌دهد، به تفکّر پرداخت. و تفکّراتش را دربارهٔ ریاضیات و علم باید در پرتو این تفکّر دید.

برونشویگ در پاریس به دنیا آمد، نخست در مدرسهٔ کوندورسه و سپس در دانشسرای عالی به تحصیل پرداخت و در ۱۸۹۱ از همین جا در ادبیات و علم درجهٔ لیسانس گرفت. در ۱۸۹۷ پایان نامهٔ دکتری‌اش را با عنوان جهت حکم[۱] انتشار دارد. در ۱۹۰۹ یکی از کرسیهای فلسفه در سوربون به وی واگذار شد. در ۱۹۴۰ به جنوب فرانسه رفت. آثارش شامل اینهاست: مراحل فلسفهٔ ریاضی[۲] (۱۹۱۲)، تجربهٔ انسانی و علیّت طبیعی[۳] (۱۹۲۲)، پیشرفت آگاهی در فلسفهٔ غرب[۴] (۱۹۲۷) و فلسفهٔ روح[5] (۱۹۴۹). برونشویگ دربارهٔ اسپینوزا و پاسکال نیز کتاب نوشت و گذشته از این در ۱۸۹۷ ویرایش مشهوری از اندیشه‌های پاسکال را انتشار داد.

برونشویگ در اثرش دربارهٔ جهت حکم دیدگاه ذهنیگرایش را با وضوح کافی بیان می‌کند. از دیدگاه کاملاً فلسفی، <شناخت دیگر عَرَضی نیست که از خارج بر هستی اضافه شده باشد، بدون آنکه آن را تغییر دهد ...، شناختْ عالمی را می‌سازد که از نظر ما عالم است. ورای این عالم چیزی نیست. چیزی که فراسوی شناخت باشد، برحسب تعریف دست نایافتنی و نامتعیّن است. به عبارت دیگر از نظر ما با نیستی برابر است.>[۶] در فلسفه، ذهن <در پی این است که خودش را در حرکتش و در فعالیتش درک کند ... فعالیت فکری به خودش آگاهی می‌یابد، این است مطالعهٔ بی‌نقص شناخت صحیح، این

۱. *La modalité du jugement*. ویرایش دوم آن در ۱۹۳۴ منتشر شد. ویرایش سوم آنکه با ترجمهٔ فرانسوی رساله‌ای لاتینی دربارهٔ قوت مابعدالطبیعی قیاسی صوری برحسب قول ارسطو بسط یافت، در ۱۹۶۴ در پاریس منتشر شد.

2. *Les étapes de la philosophie des mathématiques*

3. *L' expérience humaine et la causalité physique*

4. *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*

5. *La philosophi de L'esprit*

6. *La modalité du jugement* (1964 edition), P. 2.

است فلسفه. >[1] به عبارت دیگر، از دیدگاه حس مشترک عادی، متعلق شناخت چیزی خارجی و ثابت است؛ چیزی که فی‌نفسه خارج از شناخت است اما به شناخت در می‌آید. وقتی به تمایزی که در حوزهٔ عقل، یعنی در قلمرو فعالیّت ذهن، بین ذهن و عین پدید می‌آید پی می‌بریم، انتقال به دیدگاه فلسفی را انجام می‌دهیم. به قول برونشویگ، بنابراین نباید ذهنیگرایی خود او (یا معاصر) را با ذهنیگرایی ذهنی که نقطهٔ مقابل واقعگرایی مابعدالطبیعی است است خلط کرد. ذهنیگرایی انتقادی یا <ذهنیگرایی عقلانی >[2] به انکار هر گونه تمایزی بین ذهن و عین یا بین انسان و محیط او منجر نمی‌شود. به این مطلب منجر می‌شود که این تمایز در آگاهی پدید می‌آید و چیزی که فراسوی آگاهی و شناخت باشد، از نظر ما وجود ندارد.

نظر برونشویگ دربارهٔ فلسفه، به عنوان فعالیّت ذهن در پی بردن به آگاهی فکری خودش، طبعاً فلسفهٔ استعلایی کانت را به یاد می‌آورد. هر چند که برونشویگ از تأثیر کانت در تحوّل ذهنیگرایی بخوبی آگاه است، تأکیدش بر این است که فلسفه‌ای که وی در نظر دارد، استنتاج مقدم بر تجربه از مقولات مفروضاً لایتغیر نیست. ذهن را به این ترتیب می‌بیند که از راه تفکر دربارهٔ فعالیت خودش، به سان آنکه برای مثال در تحول علم به‌صورت تاریخی تجلّی یافته است، از خودش آگاه می‌شود. و ذهن از خلال این تفکّر است که پی می‌برد مقولاتش تغییر می‌کند: از ابتکار و خلاقیّت خودش آگاه می‌شود و پذیرای مقولات و راههای تفکّر جدید می‌شود. نگرش کانتی راه به ذهنیگرایی سترونی می‌برد. ذهنیگرایی اصیل <آیین فکر زنده است ... هر پیشرفتی که در شناخت است و موجبیّت ذهن با پیشرفت علم پیوند دارد. >[3] البته فقط مسئلهٔ علم نیست، ذهنیگرایی اصیل در حوزهٔ اخلاق نیز پذیرای برداشت تازه از اصول اخلاقی در پرتو پیشرفت اجتماعی است. همان طور که گفته شد، برونشویگ دربارهٔ پیشرفت آگاهی در فلسفهٔ غرب اثری منتشر کرد. کلمهٔ وجدان[4] می‌تواند هم به این معنا باشد و هم به معنای آگاهی[5] یا شعور[5]. و همان طور که برونشویگ استنتاج مقدم بر تجربه از مقولات را ردّ می‌کند، که منکر هر گونه تغییر اساسی در نظریهٔ علمی است، به همین ترتیب هر گونه

1. *Ibid.*, P. 4.
2. *L' idéalisme contemporain* (1905), P. 5.
3. *Ibid.*, P. 176.
4. conscience
5, 5. consciousness

استنتاج مقدم بر تجربه از اصول اخلاقی را که پیشرفتها را در نگرش اخلاقی نادیده می‌گیرد مردود می‌داند. ذهن یا روح در فعالیتش به خود پی می‌برد، اما فعالیتش در هر جایی که در آنجا دربارهٔ خودش تفکّر کند متوقف نمی‌شود. علمْ ظرفیّت تغییر و پیشرفت دارد؛ جامعه نیز همین طور؛ و زندگی اخلاقی انسان نیز همین طور. ممکن است ذهن در هوای ترکیبی جامع و نهایی باشد، اما نمی‌تواند بدان دست یابد. زیرا ذهن یا روح، مبتکر و خلّاق باقی می‌ماند. صورتهای تازه می‌آفریند و از راه آفریده‌های خودش از خودش آگاه می‌شود.

مابعدالطبیعه از نظر برونشویگ قابل تحویل به نظریهٔ شناخت است؛ حکم، عمل تشکیل‌دهنده شناخت است؛ و صفت ممیّز حکم و اثبات هستی است.[1] اما چیزی که به‌عنوان هستی اثبات یا مسلّم فرض می‌شود، به دو طریق قابل اثبات است. در درجهٔ اول فقط می‌تواند در قلمرو فهم‌پذیری، ذیل صورت <درونی بودن> اثبات شود. یعنی هستیی که مسلّم فرض شده است، فقط با یک نسبت عقلی تشکیل می‌شود. حکم ریاضی از این نوع است. هستی نسبت حکمیّه صرفاً هستی منطقی است. در درجهٔ دوم، هستی اثبات شده می‌تواند هستی وجود (وجود داشتن) باشد، و حکم بیان شناخت ذهن از <محرّکی> باشد، یعنی شناخت ذهن از این معنی که گویی چیزی در خارج هست که آن را مقیّد یا محدود می‌کند، و نیز شناخت ذهن از فعالیت خود دایر بر اینکه به این تجربهٔ مقید بودن و محدود بودن محتوایی می‌دهد.[2] با این همه، با ثنویتی تحویل‌ناپذیر بین احکام صرفاً صوری از یک سو، و احکام مطلق ادراک از سوی دیگر روبه‌رو نیستیم. زیرا ذهن یا عقل در پی معقولیّت است، به عبارت دیگر، در پی وحدت است. احکامی که در وهلهٔ اوّل به قلمرو صرفاً عقلی درونی تعلق دارد و نسبتهایی که در حوزهٔ بیرونی ثابت شده است تابع شرایط یا مقتضیات معقولیّت است. خلاصه آنکه عالِم فیزیک ریاضی ساخته شده است. البته نمی‌توان صورت ریاضیات محض، یعنی صورتی صرفاً قیاسی، را به این آفریدهٔ فعالیت ذهن داد. بین <برونی بودن> و <درونی بودن> تنش مداومی هست. عالِم استنتاج می‌کند، اما باید به تجربه متوسّل شد و [یافتهٔ خود را] به محک تجربه نیز

1. *La modalité du judgement*, P. 40.

۲. به قول برونشویگ، عقل است که تعیین‌کنندهٔ شیء است. چیزی که در 'محرک' داده می‌شود اصلاً تعیین‌کننده نیست. هر حکم ادراک، مستلزم درونی بودن و برونی بودن است.

بیازماید. در قلمرو ریاضیات محض، ضرورت حکم می‌کند؛ در قلمرو علم، احتمال غلبه دارد. عالم علم آفریدهٔ روح انسان است[1]، اما آفریده‌ای است که هیچ گاه به مرحلهٔ نهایی و مطلقاً اصلاح‌ناپذیر نمی‌رسد.

برونشویگ در تلّقی‌اش از حوزهٔ اخلاقی، حوزهٔ حکم عملی، بار دیگر بر سیر روح انسان به سوی اتّحاد تأکید می‌ورزد. انسان را به منزلهٔ موجودی می‌بینند که از راه مشارکت در فعالیّت آگاهی، آگاهی بدین معنی که آفریدهٔ ارزشهایی است که متعالی از خودمحوری است، در سیر به سوی جذب و اتحّاد است. در حوزهٔ نظری، عقل در حرکت خود به سوی حد مطلوب یک نظام منسجم جامع شبکه‌ای از روابط منسجم می‌آفریند. در حوزهٔ زندگی اخلاقی نیز روح انسان به سوی روابط متقابل عدالت و عشق در حرکت است. در امر دین، برونشویگ دربارهٔ خدایی متشخص که متعالی از قلمرو آگاهی انسان است، مسئله‌ای ندارد. راست که کلمهٔ <خدا > را به کار می‌برد، اما این کلمه از نظر او بر عقل به عنوان متعالی از فرد من حیث هو دلالت می‌کند، هر چند که حالّ در خود و در حرکت به سوی اتّحاد است. <مادام که انسان از عقل بهره‌مند است، از الوهیت برخوردار است. >[2] و تا وقتی که زندگی انسان بر مانعهای بین آدمیان غلبه می‌کند، بُعدی دینی دارد.

بهتر است برونشویگ را ذهنیگرا خواند تا فیلسوف علم. البته انصاف نیست که کسی او را فقط به این عنوان معرفی کند که علم را در قالب ذهنیگرایی تفکر تحمیل می‌کند. در واقع با پیشفرضهای ذهنیگرا آغاز می‌کند و نمی‌توان انکار کرد که این پیشفرضها در تفسیر او از علم تأثیر دارد. و در عین حال تأکید می‌کند که به ماهیّت ذهن یا روح فقط از راه بررسی کردن فعالیت آن پی برده می‌شود. و هر چند که ذهنیگرایی او در تفسیرش از علم تأثیر دارد، تفکّر وی دربارهٔ علم در تحوّل بالفعل آن، بر فلسفهٔ ذهنیگرایش تأثیر می‌گذارد. برای مثال، بخوبی می‌بیند که علم برضد این فکر تجهیز می‌شود که سیر دست یافتن به شناخت را می‌توان به عنوان سیری صرفاً قیاسی نشان داد. البته نیز توجه دارد که ابتکار و خلاقیّت عالم، خارج از تجربه‌گرایی محض است. و شاید بجا باشد یادآوری

---

۱. عالم حسّ مشترک یا آگاهی ماقبل علمی نیز البته همین طور است. هر دو عالم، واقعی است.

2. *La Progrès de la conscience*, P. 796.

برونشویگ در ۱۹۳۹، *La raison et la religion*(عقل و دین) را منتشر کرد.

شود که برونشویگ در نظریهٔ نسبیّت انیشتین تأیید نظر خودش را دربارهٔ علم می‌دید، به این معنی که کاشف از وابستگی متقابل عقل و تجربه بود. البته در عین حال در نظریهٔ نسبیّت توجیه انکار خود را از مقولات ثابت و مقولات مکان و زمان می‌دید؛ به عنوان واقعیتهایی که مقدّم بر فعالیّت ذهن و مستقل از آن است. <در همهٔ زمینه‌ها، از تحلیل کوشی[1] یا تحلیل گئورک کانتور[2] تا فیزیک آقای پلانک یا فیزیک آقای انیشتین، کشفیات قطعی در خلاف جهت این طرح انجام گرفته است > که اصول صور و مقولات آنها را مقدّر کرده است. پیشرفت به جای آنکه اصول تغییرناپذیر را به موضوع تازه اطلاق کند، از یک سو برای پرسش کردن از حقیقت مسّلم آنها به اصول کلاسیک باز می‌نگرد، و از سوی دیگر موجبات ایجاد روابط تازه و پیش‌بینی‌ناپذیر را فراهم می‌آورد.[3] هر چند که ممکن است که در تفکر برونشویگ عناصر فیشته‌ای ببینیم (برای مثال، کوششی که او به کار می‌برد تا خارجیّت را از فعالیت عقل استخراج کند) یقیناً سعی نمی‌کند به نام فلسفه به نظریه‌های قطعی علمی مشروعیّت ببخشید. زیرا مطمئناً تغییرات در نظریهٔ علمی بود که به نظر او کاشف از ابتکار و خلاقیّت ذهن بود، خلاقیّتی که او در حوزهٔ اخلاق هم می‌دید.

---

1. Cauchy
2. Georg Cantor
3. *Ibid.*, P. 705.

فصل هشتم

جنبش روح‌باوری

۱. اصطلاح روح‌باوری

نیازی به گفتن نیست که هر گاه اصطلاح <روح‌باوری >[۱] به عنوان برچسب فلسفی در زمینهٔ تفکر سدهٔ نوزدهم در فرانسه به کار می‌رود، ارتباطی به عقیده ندارد که زندگان می‌توانند به وسیلهٔ اعمالی که برای مقصود مناسب می‌بینند با ارواح مردگان ارتباط برقرار کنند. [= احضار ارواح] با این حال، آوردن تعریف قطعی دقیقی برای این اصطلاح خیلی آسان نیست. ویکتور کوزن برای ارجاع به فلسفهٔ التقاطی خود آن را به کار برد. و موریس بلوندل[۲] در نامه‌هایی دربارهٔ دفاعیه‌نویسی[۳] خود گفت مادام که این برچسب مشارک در بدنامیی است که فلسفهٔ التقاطی گرفتار آن شده بود، بهتر است به انبار بی‌مصرفها پرتاب شود.[۴] با این وصف، به رغم نظر بلوندل، هنوز هم گاهی با عنوان <روح‌باوری التقاطی > یا <فلسفهٔ التقاطی روحی مشرب > از فلسفهٔ کوزن یاد می‌شود. و اگر مراد ما

---

1. Spiritualism (= فلسفهٔ روحی)
2. Maurice Blondel
3. *Letters on Apologetice*
4. → *Letter*, Tranlated by A. Dru and I. Trethowan, P. 150 (London, 1964).

از <روح باوری> انکار مادیگرایی و جبرگرایی و حکم به تقدّم وجودی روح بر مادّه است، این توصیف از فلسفهٔ کوزن بدون شکّ موّجه است. اما اگر تلّقی از اصطلاح در این معنای وسیع باشد، همهٔ فلسفه‌های توحیدی و اشکال مختلف ذهنیگرایی محض، نظیر تفکر آملن، را شامل می‌شود. بنابراین، به فلسفهٔ جدید فرانسوی هیچ گونه ارجاع بخصوصی ندارد و برای مثال می‌تواند برای توصیف فلسفه‌های توماس آکوئینی، دکارت، بارکلی، شلینگ، هگل، رُزمینی، و بردیایف به کار رود.

شاید بهترین تدبیر این باشد که از هر کوششی برای به دست دادن تعریف انتزاعی دقیق چشم بپوشیم و فقط بگوییم واژهٔ <روح‌باوری> در مضمون حاضر برای دلالت بر جریان اندیشه‌ای به کار می‌رود که مِن دوبیران را به عنوان سرچشمه می‌شناسد و از طریق لاشلیه، فویه و دیگران، از راوسون تا برگسون ادامه دارد. به عبارت دیگر، این اصطلاح برای دلالت بر جنبشی به کار می‌رود که تأکید من دوبیران در آن بر خودانگیختگی ارادهٔ انسان و تفکّر او دربارهٔ فعالیت روح انسان به عنوان کلید ماهیّت واقعیتی است که به منزلهٔ ضدجریان مادیگرایی و جبرگرایی عدّه‌ای از متفکران روشنگری و به مثابهٔ بازگشت به آن چیزی تلقی می‌گردد که سنّتهای اصیل فلسفهٔ فرانسوی شمرده می‌شود. پس، اندیشهٔ کوزن تا آنجا که وی از من دوبیران یا اندیشه‌های مشابه دوبیران محرّک می‌پذیرد مناسبت دارد، «روح باوری» نامیده شود. البته باید افزود همینکه جنبش توسعه می‌یابد رهیافت روانشناختی من دوبیران و تأکید او بر خودانگیختی آزادی اراده، به هیأت فلسفه‌ای عمومی دربارهٔ زندگی در می‌آید. این نکته در فلسفهٔ برگسون به قدر کافی واضح است. در واقع، گرچه برگسون از دینی به من‌دوبیران و راوسون سپاسگزاری کرده است، و به رغم اینکه بلوندل توصیه می‌کند که باید از به کار بردن اصطلاح <روح باوری> خودداری کرد، این نکته قابل بحث است که بلوندل از بعضی جهات از من دوبیران به برگسون نزدیکتر است.

۲. فلسفهٔ راوسون

ژان گاسپار فلیکس راوسون ـ مولّین[1] (۱۸۱۳ ـ ۱۹۰۰)، فقط معروف به راوسون، در

1. J. G. F. Ravaisson-Mollien

نامور[1] به دنیا آمد و پس از تحصیل در پاریس، سر درسهای شلینگ در مونیخ حاضر شد. در ۱۸۳۵ رساله‌ای برای جایزه دربارهٔ مابعدالطبیعهٔ ارسطو به پژوهشگاه علوم اخلاق و سیاست عرضه داشت که در ۱۸۳۷ به صورت تجدید نظر شده با نام رساله دربارهٔ مابعدالطبیعهٔ ارسطو[2] انتشار یافت. در ۱۸۴۶ جلد دوّمی بدان اضافه شد. در ۱۸۳۸ دو پایان‌نامهٔ دکتری به دانشگاه پاریس تسلیم داشت، یک پایان نامه به لاتینی دربارهٔ اسپوزیپوس[3] و دیگری به فرانسوی دربارهٔ عادت[4]. چندگاهی در رن[5] فلسفه درس داد؛ اما اختلاف با ویکتور کوزن که اندکی بعد دیکتاتور مطالعات فلسفی در دانشگاهها شد، مانع از آن شد که در پاریس شغلی دانشگاهی را دنبال کند. در ۱۸۴۰ بازرس کل کتابخانه‌ها شد و در ۱۸۵۹ به بازرسی کل آموزش عالی منصوب گردید. راوسون نه تنها به فلسفه، بلکه به هنر نیز و مخصوصاً به نقاشی و آثار عتیقه علاقه داشت. به عضویت هر دو پژوهشگاه علوم اخلاق و سیاست، و خطوط تاریخی و هنرهای زیبا برگزیده شد. در ۱۸۷۰ به موزه‌داری آثار عتیقه در موزهٔ لوور منصوب شد.

راوسون به درخواست حکومت فرانسه گزارشی دربارهٔ فلسفه در فرانسه در سدهٔ نوزدهم[6] به سال ۱۸۶۷ منتشر کرد و در این گزارش، هم منبعی برای اطلاعات دربارهٔ عدهٔ زیادی در فیلسوفان فراهم آورد و هم از سنّت مابعدالطبیعی واقعگرایی روحانی، که به نظر او به منزلهٔ بازگشت به فراسوی سدهٔ نوزدهم و به نحوی که از زبان من‌دوبیران از نو بیان می‌شد، دفاعی برنامه‌دار کرد. راوسون نه تنها از فرصت حمله به فلسفهٔ تحصّلی استفاده کرد، بلکه به فلسفهٔ التقاطی کوزن هم که تصویر تیره‌ای از آن ارائه داد و آن را مخلوط تأسفباری از فلسفهٔ اسکاتلندی حسّ مشترک با بعضی افکار بد فهمیده شدهٔ مأخوذ از من دوبیران می‌دانست حمله برد. در واقع، تا اندازه‌ای روشن شد که خلف صدق دوبیران خود راوسون بود. وصیّت‌نامهٔ فلسفی و قطعات[7] در ۱۹۰۱ پس از مرگش در مجلهٔ دو جهان[8] انتشار یافت.[9]

---

1. Namur
2. *Essai sur la métaphysique d' Aristote*
3. Speusippus
4. *De l' habitude*
5. Rennes
6. *Rapport sur la philosophie en France au XIXe siècle*
7. *Testament philosophique et fragments*
8. *Revue des deux mondes*
9. وصیّت نامهٔ فلسفی و قطعات چاپ جداگانه‌ای دارد به ویرایش C. Derivaise (پاریس، ۱۹۳۲).

کتاب دربارهٔ عادت راوسون، چنانکه از عنوان آن بر می‌آید، به مبحث خاصی اختصاص دارد؛ اما بحث او دربارهٔ این موضوع نشان‌دهندهٔ نگرش فلسفی کلّیی است. به قول مؤلف، تفکّر دربارهٔ تکوین عادت نشان می‌دهد که حرکت ارادی که با مقاومت مواجه و با احساس کوشش همراه است، در عادت به حرکت غریزی تبدیل می‌شود و هشیار به ناهشیار تبدیل می‌شود. گویی که فعالیت خودانگیختهٔ زندگی در عادت، به شرایط مادّی‌اش، به قلمرو سازوکار، تسلیم می‌شود و در این کار برای فعالیت بیشتر اراده، حرکت ارادی و کوششی که به استدلال من دوبیران آگاهی درونی بدان داریم، مبنایی فراهم می‌آورد. این را می‌توان در تکوین عادتهای طبیعی دید که مبنا و زمینهٔ عمل هدفمند را به وجود می‌آورد. مثال ساده‌ای بزنیم، اگر من تصمیم بگیرم که برای دیدن دوستم تا خانهٔ او پیاده بروم، شرط مقدِّم به اجرا گذاشتن هدفی که دارم، تکوّن عادتهای طبیعی نظیر عادتهای راه رفتن است. می‌توانیم موقعیت مشابهی را در حوزهٔ اخلاقی ببینیم؛ در حوزه‌ای که به قول راوسون عمل فضیلتمندانه در وهلهٔ اول فقط با کوشش آگاهانه به انجام می‌رسد، اما می‌تواند عادی شود و به این ترتیب <خویی ثانوی> به وجود آورد و برای دنبال کردن بیشتر هدفهای مطلوب مبنایی فراهم آورد.

راوسون دو عامل اصلی را در جهانْ کلّیتر از عاملهای دیگر می‌داند: مکان به عنوان شرط دوام یا ثبات، زمان به عنوان شرط تغییر. مادّه و زندگی به ترتیب با این دو عامل تناظر دارد. اوّلی قلمرو ضرورت و سازوکار است، دومّی فعالیت خودانگیخته‌ای است که در سازواره‌های زنده ظهور می‌کند و در انسان به مرتبهٔ <آزادی ادراک می‌رسد>.[1] عادتْ نقطهٔ مشترک بین این دو قلمرو است که سازوکار ماده و غایت‌جویی پویای زندگی را در خود ترکیب می‌کند. اما اگر حرکت ارادی و کوشش[2] شرط مقدم عادت و به اصطلاح هوش است که به خواب رفته است یا به حالت فراآگاهی راه یافته است، و اگر این است که به کمک اراده مبنایی برای فعالیت بیشتر فراهم می‌آورد، از دیدگاه غایت‌شناختی تقدم حرکت رو به اعتلای زندگی را نشان می‌دهد. بین پایین‌ترین حد طبیعت و <بالاترین نقطهٔ آزادی فکری، مراتب بی‌نهایتی است که حدّ تحوّل یک نیروی

1. *De L'habitude*, P. 28 (Revue de métaphysique et de morale, XII, 1894).

۲. در واقع، به نظر راوسون در قلمرو غیرآلی عادت، به معنی اخص کلمه، نمی‌تواند باشد.

واحد را تعیین می‌کند >.[1] عادت دوباره از خطّ فرود پایین می‌آید. و می‌توان آن را به شهودی تعریف کرد که واقعی و ذهنی در آن یکی است.

در تأکید راوسون بر حرکت و تلاش ارادی، و درگرایش او برای دیدن درون آدمی به جستجوی کلید راز جهان، البته الهام از من دوبیران را می‌بینیم. در نظریهٔ عادتش، برای مثال در بحث دربارهٔ وحدت ذهنی و واقعی، نیز می‌توانیم شاهد تأثیر شلینگ باشیم.[2] به جلو که بنگریم می‌توانیم پیش‌بینی آشکار مضامین برگسونی را ببینیم. در سخنرانی یادبودی که برگسون به مناسبت موفقیت راوسون در مقام عضو پژوهشگاه علوم اخلاقی و سیاسی ایراد کرد، با ارجاع به کتاب عادت، به این شرح اظهار نظر نمود: <بنابراین، عادتْ دلیل زندهٔ این حقیقت را به دست ما می‌دهد که سازوکار خود بسنده نیست؛ می‌توان گفت فقط بازماندهٔ سنگواره شدهٔ فعالیتی روحانی است. >[3] به کلامی دیگر، برگسون پیش‌بینی نظریهٔ خودش را دربارهٔ شورزیستی[4] و نظریهٔ طبیعت به عنوان آگاهی مبهم یا ارادهٔ خفته در اندیشهٔ راوسون می‌بیند.

نظریهٔ راوسون دربارهٔ عادت بیان‌کنندهٔ اعتقاد او به این است که ادنی را باید با ارجاع به اعلی تبیین کرد. و این در واقع در نگرش کلّی فلسفی او عنصری اساسی است. بنابراین در گزارش خود تقصیر را متوجه آن دسته از فلاسفه می‌کند که سعی دارند فعالیت ذهنی را یا برحسب فرایندهای فیزیکی ـ شیمیایی، یا چنانکه در پدیدارگرایی می‌بینیم، با تنزیل دادن آن به تأثرات یا بر حسب مقولات انتزاعی تبیین کنند. عقل یا ادراک تحلیلی با همان طبیعتی که دارد می‌خواهد با تنزیل پدیده‌ها به عناصر تشکیل دهندهٔ نهایی، آنها را تبیین کند. اما اگرچه این روال مطمئناً در علم طبیعی نقش حقیقی‌اش را دارد، راوسون تأکید می‌ورزد که نمی‌توانیم پدیده‌های روحانی را به این ترتیب درک کنیم. باید اینها را در پرتو غائیت آنها و در پرتو جنبش فراجوی هدفمند زندگی دید، هم در سطح مادون آگاهی هم در سطح آگاهی. این جنبش به کمک نوعی شهود، که پدیده‌های روحانی را در وهلهٔ اول در تجربهٔ درونی کوشش هدفمند ما درک می‌کند،

---

1. *De L'habitude*, p. 34.

۲. البته تأثیر ارسطو را در بعضی نکات تا اندازه‌ای روشن می‌توان تشخیص داد.

3. *La pensée et le mouvant. Essais et conférences*, P. 296 (3 rd edition, 1934).

4. élan vital

فهمیده می‌شود. در تجربهٔ درونی است که می‌توانیم اراده را بدان نحو که در جست‌وجوی **خوب** است ببینیم، **خوبی** که به عنوان **زیبایی** خود را در هنر متجلّی می‌کند. **خوب** و **زیبا**، این هدفهای مطلوب اراده، **خدا**یند یا به هر تقدیر نمادهای **خدا**یند. و در پرتو این حقیقت می‌توان جهان مادّی را، به عنوان قلمرو ضرورت و سازوکار، و به منزلهٔ معلول خودپراکنی **خیر** الاهی و به مثابهٔ صحنه‌ای برای جنبش فراجوی نور قلمداد کرد.

دربارهٔ راوسون گفته‌اند[1] که روانشناسی من دوبیران را با مابعدالطبیعهٔ شلینگ جمع کرده است، حال آنکه برگسون در سخنرانیی که به آن اشاره شد یادآور شده است که نباید تأثیر شلینگ در راوسون را بزرگ کرد[2] و این تصوّر دربارهٔ عالم به عنوان تجلّی واقعیتی غایی که خود را در آزادی می‌یابد در میان فیلسوفان یونانی دیده می‌شد.[3] برگسون ترجیح می‌دهد که بر تأثیر پیشرفت مطالعات زیست‌شناختی در علم سدهٔ نوزدهم تأکید ورزد.[4] هر چند که بدون شکّ در آنچه برگسون می‌گوید مقدار زیادی حقیقت نهفته است، از تأثیر شلینگ نمی‌توان کاست. نظر راوسون دربارهٔ **طبیعت** بوضوح با تصویر شلینگ از **طبیعت** به عنوان روح خفته شباهتی دارد، حتی اگر راوسون در گزارش خود بیشتر به اندیشه‌ها و نظریات روانشناختی معاصر ارجاع دهد. بعلاوه، گرایش راوسون به اینکه آفرینش را نوعی **هبوط** کیهانی بداند و تأکیدش بر مفهوم رجعت به سوی **خدا**، توجه‌کنندهٔ ارجاع به تأثیر آن فیلسوف آلمانی است. به هر حال، در تفاوتی که راوسون بین عقل (هوش) تحلیلی در یک سو و ادراک شهودی حرکت زندگی در سوی دیگر می‌گذارد، پیش‌بینی مضامین اصلی در فلسفهٔ برگسون را می‌توانیم دید.

۳. لاشلیه و مبانی استقراء

گرچه راوسون هیچ گاه در دانشگاه پاریس استاد نبود، مع هذا تأثیر قابل توجهی گذاشت. او بود که توانایی فلسفی ژول لاشلیه (۱۸۳۲ ـ ۱۹۱۸) را، وقتی که لاشلیه دانشجوی دانشسرای عالی بود، حدس زد و حداکثر سعی خود را کرد که پیشرفت او را فراهم بیاورد. در سالهایی که لاشلیه استاد دانشسرای عالی بود (۱۸۶۴ ـ ۱۸۷۵) شخصاً مصمم

---

۱. گفتهٔ R. Berthelot است.

2. *La Pensée et le mouvant*, P. 291.

3. *Ibid.*, P. 317.

4. *Ibid.*, P. 303.

بود تأثیر برانگیزانندهٔ نیرومندی در اذهان دانشجویان فلسفه بگذارد. البته نویسندهٔ پراثری نبود. در ۱۸۷۱ کتابی دربارهٔ استقراء[1] منتشر کرد که پایان‌نامهٔ دکتری او به زبان فرانسه بود؛ پایان‌نامهٔ لاتینی‌اش دربارهٔ قیاس[2] بود. چند مقاله نیز منتشر کرد که مشهورترین آنها دربارهٔ روانشناسی و مابعدالطبیعه[3] (۱۸۸۵) و دربارهٔ شرطبندی پاسکال[4] (۱۹۰۱) بود. اما آثار او که متضمن داوریهای وی در خلال مباحثات انجمن فرانسوی فلسفه و حواشیی بر مدخلهای پیشنهادی فرهنگ لالاند بود، فقط دو جلد کوچک را تشکیل می‌دهد.[5] در ۱۸۷۵، که لاشلیه از دانشسرا بازنشسته شد، به بازرسی پژوهشگاه پاریس منصوب گردید، و در ۱۸۷۹ بازرس کل آموزش عمومی شد. در ۱۸۹۶ به عضویت پژوهشگاه علوم اخلاقی و سیاسی برگزیده شد.

برای بررسی اندیشهٔ لاشلیه در فصلی که دربارهٔ روش جدید نقّادی و ذهنیگرایی است توجیه بسیار تواند بود. چرا که در اثر اصلی‌اش دربارهٔ استقراء، با تحقیق در شرایط لازم تجربهٔ ما از عالم، به روشی کانتی به موضوعش می‌پردازد. و بر این اساس فلسفه‌ای ذهنیگرا را مطرح می‌کند که او را سلف آملن می‌سازد. در عین حال، در اندیشهٔ او عناصری بود که تأثیری در جنبش روح‌باوری گذاشت؛ و گرچه برگسون عملاً شاگرد لاشلیه نبود، اثر او را دربارهٔ استقراء به عنوان دانشجو خواند و مؤلف آن را معلم خود به‌شمار آورد. بعلاوه، لاشلیه از اندیشهٔ خود به عنوان صورتی از روح‌باوری یاد کرد.

مراد لاشلیه از استقراء <عملی است که ما به کمک آن از شناخت واقعیتها به شناخت قانونهایی که بر آنها حاکم است می‌رسیم >.[6] هیچ کس تردید ندارد که این روند عملاً در علم روی می‌دهد، اما مشکلی به وجود می‌آورد. از یک سو، تجربه فقط تعداد معینی از موارد مشهود ارتباطهای عملی بین پدیده‌ها را به ما می‌دهد، امّا به ما نمی‌گوید که همیشه باید این‌طور مرتبط باشند؛ از سوی دیگر، در استنتاج استقرایی، در نتیجهٔ کلّی گرفتن و اطلاق آن نتیجه به ارتباطهای نامشهود و آتی تردید نمی‌کنیم، و به قول لاشلیه این استنتاج بدین معناست که ما از سیطرهٔ ضرورت در **طبیعت** مطمئن هستیم. مقصود

1. *Du fondement de l'induction*
2. *De natura syllogismi* (1871).
3. *Psychologie et métaphysique*
4. *Notes sur le pari de Pascal*
5. *Oevres de Jules Lachelier* (Paris, 1933).
6. *Oeuvres*, I , P. 21.

لاشلیه این نیست که بگوید استقراء عملاً همیشه درست است. <در واقع استقراء همیشه در معرض خطاست >.[1] اما تجدیدنظرپذیری قانونهای علمی تغییری در این واقعیت نمی‌دهد که کوششهای ما برای فرمول‌بندی آنها، مبتنی بر این اعتقاد و بیان این اعتماد است که ارتباطهای ضروریی وجود دارد که باید آنها را یافت و پرسشی که به میان می‌آید این است که آیا این اعتماد می‌تواند توجیه نظری داشته باشد؟ یا آن طور که لاشلیه می‌گوید، چه اصلی است که ما بر اساس آن عناصر کلّیت و ضرورت را به داده‌های تجربه می‌افزاییم؟

استقراء در وهلهٔ اول بدین معناست که پدیده‌ها بر حسب سلسلهٔ اجزایی که به طور مکانیکی با هم مرتبط‌اند تشکیل شده است. اگر مطلب را به سخنی دیگر بیان کنیم، پدیده‌ها فقط به شرطی قابل درک است که تابع قانون علیّت فاعلی باشد. اما اصل علیّت به خودی خود برای استقراء مبنایی کافی ایجاد نمی‌کند. چرا که شرط مقدم استنتاج استقرایی، نه فقط مجموعهٔ پدیده‌هایی است که به طور مکانیکی مرتبط‌اند، بلکه گروه پدیده‌های مکرّری نیز هست که به منزلهٔ کل عمل می‌کند و هر کل به نوعی است که وجود اجزایش را تعیین می‌کند؛ کلّی که از این نوع باشد همان است که علت غایی می‌نامیم. مفهوم قانونهای طبیعت <به استثنای چند قانون معدود مقدماتی، بنابراین ظاهراً بر اساس دو اصل متمایز قراردارد. بر اساس یکی از این دو اصل، پدیده‌ها سلسله‌هایی تشکیل می‌دهد که وجود (عضوِ) قبلی تعیین‌کنندهٔ عضو بعدی است؛ دیگری اصلی است که بر اساس آن این سلسله‌ها به نوبهٔ خود نظامهایی به وجود می‌آورد که در آنها مفهوم کل تعیین‌کنندهٔ وجود اجزاء است. >[2] خلاصهٔ کلام اینکه <امکان استقراء بر اصل دوگانهٔ علت فاعلی و غایی مبتنی است >.[3]

البته استنتاج استقرایی را مبتنی بر اصل خاصی دانستن (یا به عبارت دقیقتر بر دو اصل مبتنی دانستن) یک چیز است، و معتبر شناختن یا توجیه کردن این اصل چیز دیگر. لاشلیه در استناد به حسّ مشترک متمایل به پیروی از مکتب اسکاتلندی و روایه ـ کولار نیست. نیز نمی‌خواهد آن اصل را فقط به منزلهٔ حقیقت بدیهی غیرقابل اثبات بداند. اما

---

1. *Ibid.*, P. 25.

2. *Ibid.*, P. 27.

3. *Ibid.*, P. 27.

اگرچه از جان استوارت میل برای کوششی که در توجیه استقراء کرده تمجید می‌کند، معتقد نیست که این کوشش، با توجه به مفروضات تجربه‌گرایانهٔ میل، موفق بوده یا حقیقتاً بتواند موفق باشد. بعلاوه توجه دارد که اگر راه‌حلی فقط بر این اساس پیشنهاد شود که ذهن انسان مقولات یا مفاهیم مقدم بر تجربهٔ خود را، که ایجاب آنها برحسب طبیعت یا ساخت خود آنهاست، بر پدیده‌هایی‌که تجلّی اشیای فی نفسه است تحمیل کند، پرسشی که به میان می‌آید این است که آیا نام شناخت می‌تواند زیبندهٔ محصول این تحمیل باشد یا نه. به کلامی دیگر، لاشلیه می‌خواهد ثابت کندکه اصول علیّت فاعلی و غایی فقط و تنها در معنای ذهنی مقدم بر تجربه نیست، بلکه بر اندیشه و متعلّق اندیشه هر دو حاکم است. این سخن نه تنها به طور کلی متضمن این معنی است که <شرایط وجود پدیده‌ها همان شرایط امکان اندیشه است.>[1] بلکه به طور خاص در بر دارندهٔ این معنی نیز هست که دو اصلی که استقراء بر آنها مبتنی است شرایط امکان اندیشه است.

لاشلیه با توجه به اصل اول، یعنی اصل علیّت فاعلی، سعی دارد ثابت کند که پیوند تسلسلی پدیده‌ها از خلال روابط علّی ضرورةً در وحدت عالم مستتر است، و وحدت عالم خود شرط امکان تفکّر است. دنبال کردن رشتهٔ استدلال او تا اندازه‌ای دشوار است، اما در این راهها پیش می‌رود. بدون وجود مُدرِکی که خود را از هر احساسی متمایز بدارد و برغم تنوع احساسهای متقارن و متوالیْ یکسان بماند، تفکر ممکن نخواهد بود. با این حال، در اینجا مسئله‌ای به میان می‌آید. شناخت از یک سو عبارت از فعالیت مُدرکی نیست که در خودش محبوس بماند و از احساسهایش ببُرد یا خارج از آنها باشد. لاشلیه سعی دارد با دنبال کردن وحدت لازم بین احساسها، مُدرک یا نفس، نه به عنوان چیزی برتر، فراتر، و جدا از احساسهایش، بلکه بیشتر به منزلهٔ <صورتِ> احساسهای گوناگون، این مسئله را حل کند. اما روابط طبیعی بین احساسهای ما نمی‌تواند متفاوت با روابط بین پدیده‌های مطابق با آنها باشد. <بنابراین مسئلهٔ پی بردن به اینکه چگونه همهٔ احساسهای ما در یک اندیشهٔ واحد متّحد شده است عیناً مانند مسئلهٔ شناختن این معنی است که چگونه همهٔ پدیده‌ها عالم واحدی را تشکیل می‌دهند.)[2] به هر تقدیر، از نظر لاشلیه شرط پدیده‌هایی که عالم واحد را تشکیل می‌دهند این است که

---

1. *Ibid*., P. 48.

2. *Ibid*., P. 51.

باید به طور علّی مرتبط باشند. توالیِ صرف، پدیده‌ها را در مکان و زمان قرار می‌دهد، اما برای پیوندی واقعی بین پدیده‌ها رابطهٔ علّی ضروری است. بنابراین، همان طور که اشیاء از نظر ما فقط تا وقتی وجود دارد که متعلقات تفکر باشد، شرط اینکه پدیده‌ها عالم واحدی را تشکیل دهند و شرط وحدت تفکر: یکی و یک چیز است، و آن اصل علّیّت فاعلی است.

این دیدگاه فقط بازگوکنندهٔ چیزی است که لاشلیه به عنوان <نوعی مادیگرایی ذهنیگرا>[1] از آن یاد می‌کند. عالمی که این دیدگاه عرضه می‌دارد عالمی است وابسته به تفکر، اما عالمِ علیّت مکانیکی و عالمِ سلطهٔ ضرورت است. برای کامل کردن این تصویر باید به اصل دوم استقراء، یعنی علیّتِ غایی توجه کنیم. به گفتهٔ لاشلیه شرط مقدم استقراء چیزی فراتر از سلسله پدیده‌های مجزاست که به طریق مکانیکی مرتبط شده باشد. نیز شرط مقدم آن گروه پدیده‌های مرکّب و متکرّری است که به منزلهٔ کل عمل می‌کند. و بدون آنکه مفهوم تنظیم‌کنندهٔ غائیت ذاتی به کار گرفته شود نمی‌توانیم این گونه کل‌ها را، که در سطوح مختلف وجود دارد، توضیح کنیم. آشکارترین نوع نمونهٔ چیزی که لاشلیه در نظر دارد، بی‌گمان سازوارهٔ زنده است، که در مورد آن <دلیل> پدیدهٔ مرکب کلّی در خودش، در علت غایی ذاتیی که بر رفتار اجزاء حاکم است، یافت می‌شود. اما لاشلیه فقط به سازواره‌های زنده نظر ندارد. همه گونه گروه پدیده‌های مرکبّی که به منزلهٔ واحدهایی عمل کند، مدنظر اوست. در واقع، هر پدیده‌ای را به عنوان تجلّی نیرویی می‌بیند که میل خودانگیخته‌ای به سوی هدفی از خود بروز می‌دهد. بعلاوه، همین مفهوم نیروست که شدت متغیر احساسهای ما را تبیین می‌کند، و درکنه، اعتقاد ما به این است که عالم قابل تحویل به احساسهای ما با عنوان احساسهایی که صرفاً ذهنی تلقی شود نیست. علیّت غایی ممکن است مفهومی تنظیم‌کننده باشد، اما برای استقراء که شرط مقدّم آن عالمی محسوس است لازم است؛ عالمی که تفکّر بدان راه می‌یابد و، از این رو، وظیفهٔ تفکر ناهشیار را به گونه‌ای که در تحوّل وحدتهای متکرّری دیده می‌شود که به عنوان کل عمل می‌کند آشکار می‌سازد. مسئلهٔ علیّت غایی فقط جایگزین ساختن یا لغو کردن علیّت مکانیکی نیست؛ علیّت بعدی اساسی برای علیّت قبلی است. اما به

1. *Ibid.*, P. 68.

صرف آنکه مفهوم علیّت غایی را به عنوان مفهومی که در عالم علیّت مکانیکی تأثیر می‌گذارد و آن دیگری را تابع خود می‌کند وارد کنیم، تصور ما از عالم تغییر می‌کند. ذهنیگرایی مادیگرا (یا به تعبیر لاشلیه مادیگرایی ذهنیگرا) <از حیث اینکه هر موجودی نیروست و هر نیرویی اندیشه‌ای است که متوجّه به آگاهی کاملتر و کاملتری دربارهٔ خویش است >[1] به <واقعگرایی روح باور > تبدیل می‌گردد.

مفهوم واقعگرایی روح باور در مقالهٔ مربوط به روانشناسی و مابعدالطبیعه بسط یافته است. لاشلیه می‌گوید قلمرو روانشناسی <آگاهی محسوس >[2] است، اما مابعدالطبیعه <علم به نفس تفکّر، علم به منبع نور >[3] است. این سخن شاید این احساس را القا کند که مابعدالطبیعه نزد لاشلیه در واقع بخشی از روانشناسی است؛ چرا که چگونه می‌توان مطالعهٔ تفکر را از روانشناسی بیرون گذارد. البته مراد لاشلیه این نیست که توجه روانشناس باید به بررسی احساس و ادراک و عاطفه منحصر شود، بدون آنکه اصلاً به تفکر یا اراده ارجاع داده شود.[4] چیزی که او بر آن تأکید دارد این است که روانشناسی به تفکر توجه دارد، مادام که تفکر داده‌ای از آگاهی، یعنی فی‌المثل عامل تعیّن‌پذیری در ادراک باشد. به همین گونه، روانشناسی تا جایی با اراده کار دارد که در زندگی ادراکی و عاطفی انسان تجلی یابد. فلسفه یا مابعدالطبیعه با خود تفکّر، تفکّر محض، که آزادی محض یا اختیار نیز هست، تفکّری که در سطوح متوالی در **طبیعت** ناهشیارانه در کار است، و با چیزی که به فکر و به درون آدمی راه می‌یابد کار دارد. بنابراین، مابعدالطبیعه برابر با چیزی است که لاشلیه در جای دیگری از آن به عنوان واقعگرایی روح باور عمیقتر یاد می‌کند. در اظهارنظرهایی که دربارهٔ مدخل <Spiriualisme > (روح‌باروی) برای فرهنگ لالاند می‌کند، می‌گوید هر نظریه‌ای که برای روح، به معنای تفکّر هشیارانه، قایل به استقلال و تقدّم باشد، یا روح را به منزلهٔ **طبیعت** مافوق و غیرقابل تبدیل به فشارهای طبیعی بشناسد، می‌توان آن را روح باور قلمداد کرد. او سپس می‌افزاید که روح‌باوری عمیقتری وجود دارد که در تفحّص در کنه تبیین **طبیعت** و در این اعتقاد نهفته

---

1. *Ibid*., P. 92.

2. Conscience sensible

3. *Ibid*., P. 219.

۴. تن کارشناسی در بررسی <آگاهی محسوس> زمینهٔ مخصوص خودش را دارد که به قول لاشلیه عبارت از قوانین حاکم بر توالی مراحل است.

است که تفکری که در **طبیعت** ناهشیارانه عمل کند مانند تفکّری است که در انسان هشیارانه می‌شود. <این روح‌باوری دومی، آن طور که به نظر من می‌رسد، فلسفهٔ آقای راوسون بود. >[1] پیداست همین <روح‌باوری دومی > مابعدالطبیعه است؛ به ترتیبی که لاشلیه از اصطلاح مابعدالطبیعه برداشت می‌کند.

تفکّری که مدّنظر لاشلیه است بوضوح تفکّر محض است، تفکّری که <شرایط کلی وجود را به طریق مقدّم بر تجربه مسلّم می‌گیرد. >[2] و شاید به بیان این مطلب کاملاً متمایل باشیم که <ذهنیگرایی > واژهٔ مناسبتری تواند بود تا <واقعگرایی >. اما تمایل لاشلیه به این است که <ذهنیگرایی > را به ایدئالیسم ذهنی تعبیر کند، به این نظریه که عالم عبارت است از تصوّرات بالقوّه و ممکن من. فلسفه‌ای که برای موضوعات به تکثّر قایل است و <عالم من > برای آن <عالم > شده است، می‌تواند فلسفهٔ واقعگرایی قلمداد شود. لاشلیه، در عین حال، تأکید می‌کند مادام که موضوعات مختلف به حقیقت کلّی نایل می‌شود، این تفکر باید به عنوان یک چیز، به منزلهٔ تجلّی تفکّری که در طبیعت ناهشیارانه و در انسان هشیارانه عمل می‌کند تلقّی شود؛ و این دیدگاه را عموماً ذهنیگرایی عینی نامیده‌اند، لاشلیه در واقع می‌گوید که متعلّق تفکر سوای خود تفکر است و <تفکر نمی‌تواند آن را (متعلق را) بیرون از خود ایجاد کند. >[3] اما می‌افزاید که این بدان سبب است که تفکّر آنچه باید باشد نیست، یعنی در معنایی که متعلق را ذاتی تفکّر می‌داند شهودی نیست، پس این دو یکی تواند بود. محتملاً می‌گوید که تفکر انسان نمی‌تواند با تفکر محض کاملاً منطبق باشد، و بنابراین، حتی اگر کل عالم را تجلّی خود تفکّر محض یا روح بداند بر نگرشی واقعگرایانه باقی می‌ماند.

در حقیقت، لاشلیه تعریف ارسطو از فلسفهٔ اولی یا مابعدالطبیعه را به عنوان علم به هستی از آن حیث که هستی است تأیید می‌کند، اما این تعریف را به معنای علم به نفس تفکر و اشیاء تعبیر می‌کند. از آنجا که این تفکّر یک حقیقت نهایی یا هستی است که همان گونه که دیدیم در **طبیعت** ناهشیارانه عمل می‌کند و در انسان از راه انسان به خودآگاهی می‌رسد، کاملاً بجاست که لاشلیه <فلسفهٔ محض را اساساً وحدت

1. *Ibid*.,II, P. 221.

2. *Ibid*.,I, P. 218.

3. *Ibid*., II, P. 210.

وجودی >[1] بداند. با این حال، می‌افزاید که می‌توان به واقعیتی الاهی، متعالیِ از این عالم، اعتقاد داشت. و در پایان یادداشتهایش بر شرطبندی پاسکال یادآور می‌شود که <برترین پرسش فلسفه، اما شاید پرسشی بیشتر دینی تا فلسفی، انتقال از مطلق صوری به مطلق واقعی و زنده، از تصوّر **خدا** به **خدا**ست. >[2] این انتقال، انتقال از فلسفه به دین است. لاشلیه در پایان مقاله دربارهٔ استقراء می‌گوید که واقعگرایی روح‌باور، تا آنجا که او آن را مطرح کرده است، <مستقل از همهٔ ادیان است >[3]، هر چند که تبعیّت مکانیسم از غائیت، راه را برای عمل اعتقاد اخلاقی که متعالیِ از حدود **طبیعت** و تفکر است آماده می‌کند. اما شکّی نیست که مراد او از <تفکر > در این زمینه فلسفه است. دین نه تنها فراسوی علم بلکه همچنین فراسوی فلسفه می‌رود. وگرچه برونشویگ به ما می‌گوید که لاشلیه عملاً کاتولیک بود[4]، بحث لاشلیه با دورکم روشن می‌کند که دین از نظر او نسبت ذاتی با یک جمع ندارد، بلکه <کوششی درونی و مآلاً مجرّد است. >[5] از دیدگاه تاریخی، دورکم حق دارد به این برداشت از دین که بیشتر برداشتی تنگ‌نظرانه است اعتراض کند. اما پیداست که لاشلیه عقیده دارد دین اساساً عمل فرد به ایمان است که به واسطهٔ آن **مطلق** مجرّد فلسفه به **خداوند** حیّ تبدیل می‌شود.

۴. بوترو و حدوث

امیل بوترو[6] (۱۸۴۵ ـ ۱۹۲۱) از جملهٔ شاگردان لاشلیه در دانشسرا بود. پس ازتحصیلاتش را در پاریس به پایان برد چند گاهی در مدرسه‌ای در کان به تدریس پرداخت؛ اما پس از آنکه دکترایش را گرفت نخست در مون‌پلیه و سپس در نانسی سمت دانشگاهی گرفت. از ۱۸۷۷ تا ۱۸۸۶ در دانشسرای پاریس درس داد، و از ۱۸۸۶ تا ۱۹۰۲ کرسی فلسفهٔ سوربون را داشت. مشهورترین اثرش پایان‌نامهٔ دکتری اوست با عنوان امکان قوانین طبیعت[7] که در ۱۸۷۴، یعنی سه سال پس از نشر اثر لاشلیه دربارهٔ

---

1. *Ibid*., P. 201.
2. *Ibid*., P. 56.
3. *Ibid*., I, P. 92.
4. *Ibid*.,I, P. xvi.
5. *Ibid*., II, P. 171.
6. Émile Boutrox
7. *La contingence des lois de la nature*. Translated by F. Rothwell as *The Contingency of The Laws of Nature* (London, 1916).

استقراء، انتشار یافت. اندیشه‌هایی که بوترو در پایان‌نامه‌اش بیان کرده بود در کتابی که با عنوان مفهوم قانون طبیعی در علم و فلسفهٔ معاصران[1] در ۱۸۹۵ انتشار یافت پرورده شد. آثار دیگر عبارت است از علم و دین در فلسفهٔ معاصر[2] که در ۱۹۰۸ منتشر شد و مطالعات تاریخ فلسفه[3] در زمینهٔ تاریخی. مجموعهٔ مقالاتی که پس از مرگش انتشار یافت، طبیعت و روح (۱۹۲۶)، شامل خطابه‌های گیفردِ[4] بوترو دربارهٔ طبیعت و روح[5] است که در سالهای ۱۹۰۳ تا ۱۹۰۴ و ۱۹۰۴ تا ۱۹۰۵ در گلاسگو ایراد شد.

بوترو در دیباچه‌اش بر ترجمهٔ انگلیسی امکان قوانین طبیعت می‌گوید که نظامهای فلسفی به نظر او به سه نوع اصلی تعلق دارد: <ذهنیگرا، مادیگرا و انواع دوگرا (ثنوی) یا توازی‌گرا[6]. >[7] همهٔ اینها یک خاصیت مشترک دارند و آن این است که قوانین طبیعت را ضروری نشان می‌دهند. در نظامهای فلسفی خردگرا ذهن سعی دارد که واقعیت را از طریق استنتاج منطقی از آنچه آن را قضایای صادق بدیهی بالذّات می‌داند بازسازی کند. هرگاه که ذهن این رؤیا را رها کند و برای اطمینان یافتن به قوانین پدیده‌ها به پدیده‌هایی‌که از راه ادراک حسّی شناخته شده است روی آورد، مفهوم ضرورت منطقی را در مفهوم قانون طبیعی وارد می‌کند و عالم را به منزلهٔ «تنوع بی‌پایانی از واقعیتها که با چفت و بستهای لازم و ثابت به یکدیگر مرتبط شده است»[8] ترسیم می‌کند. البته پرسشی که به میان می‌آید این است که آیا مفهوم رابطهٔ ضروری در روابط بین پدیده‌ها عملاً مصداق یافته است یا نه. و بوترو این بحث را مطرح می‌کند که قوانین طبیعی ممکن است و <بنیادهایی است که همیشه به ما امکان می‌دهد به سوی زندگی برتری همواره قیام کنیم >.[9]

در حقیقت، بوترو با تحقیق در چیزی آغاز می‌کند که معنای آن در این موضوع، رابطهٔ

1. *De L' idée de loi naturelle dans la science et la philosophie contemporaines.* Translated by. F. Rothwell as *Natural Law in Science and Philosophy* (London, 1914).

2. *La science et la religion dans al philosophie contemporaine.* Translated by. J. Nield as *Science and Religion in Contemporary Philosophy* (London, 1909).

3. *Études d' histoire de la philosophie,*

در اصل در ۱۸۹۷ انتشار یافته و به انگلیسی ترجمه شده است:

Translated by. F. Rothwell as *Historical Studies in Philosophy* (London, 1912).

4. Gifford

5. *La nature et L' esprit*

6. Parallelist

7. *The Contingency of The Laws of Nature, P. vi.*

8. *Ibid.*, p. 4.

9. *Ibid.*, P. vii

ضروری است. ضرورت مطلق[۱]، ضرورتی که به اصطلاح همهٔ شرایط را حذف می‌کند و قابل تبدیل به اصل همانی (آ = آ) است، می‌تواند از بحث کنار گذاشته شود، زیرا قوانین طبیعت صرفاً همانگویی‌هایی[۲] نیست. با چیزی که ما کار داریم ضرورت مطلق نیست بلکه ضرورت نسبی[۳] است، <وجود رابطه ضروری است بین دو چیز.>[۴] به کلامی دیگر، هرگاه در ضرورت مفروض قوانین طبیعت تحقیق می‌کنیم در جست‌وجوی حقیقت صرفاً تحلیلی نیستیم. بلکه در پی یافتن قضایای ترکیبی ضرورةً صادق هستیم. اما در اینجا نیز باید تمایزی قایل شد. اگر قوانین طبیعت، قضایای ترکیبی ضرورةً صادق باشد، نمی‌تواند قضایای مؤخّر از تجربه باشد. چه هر چند تجربه بتواند روابط ثابتی را بر ما آشکار کند، به خودی خود آشکارکنندهٔ ضرورت نیست؛ از عهدهٔ این کار نیز نمی‌تواند برآید. بنابراین، هدف تحقیق ما کشف کردن این است که آیا براستی می‌توان قوانین طبیعت را قضایای ترکیبی مقدّم بر تجربه نامید یا نه. اگر می‌توان نامید، پس این قضایا باید بیان‌کنندهٔ روابط علّی ضروری باشد.[۵] بنابراین، پرسشی که به میان می‌آورد این است که آیا همنهادهای علّی مقدّم بر تجربه وجود دارد؟

باید افزود که بوترو اصطلاحات را بر اساس اصطلاحات کانت به کار می‌برد. بعلاوه منکر نیست که اصل علیّت را می‌توان به صورتی بیان کرد که ضرورةً صادق باشد. در عین حال، عقیده دارد که این بدان معنایی که اصل ضرورت عملاً در علوم به کار می‌رود نیست. <در واقع، کلمهٔ «علت» هرگاه به معنای علمی به کار رفته، به معنای «شرط بلاواسطه» است.[۶] در مقاصد علمی، برای فرمول‌بندی قوانین، کاملاً کافی است که <ربطهای نسبتاً تغییرناپذیری بین پدیده‌ها وجود داشته باشد>.[۷] مفهوم ضرورت لازم نیست. به عبارت دیگر، اصل علیّت به ترتیبی که عملاً در علم به کار رفته است، از تجربه گرفته شده است و ذهن به طریق مقدم بر تجربه آن را تحمیل نکرده است. این بیانی بسیار کلی و انتزاعی از ربطهای مشهود است؛ و البته گرچه می‌توان توالیهای منظم را

1. absolute necessity
2. tautologies
3. relative necessity
4. *Ibid*., P. 7.
۵. بوترو این نظر را قبول ندارد که هر هدفی لزوماً بایستی متحقق شود، یا اینکه به فرض اینکه هدفی باشد، وسایل آن هدف لزوماً تعیین می‌شود؛ بنابراین، حوزهٔ تحقیق را به ربطهای علیّت فاعلی محدود می‌کند.
6. *Ibid*., P. 23.
7. *Ibid*., P. 24.

مشاهده کرد، ضرورت مشاهده نمی‌شود. در واقع، اگر توجه خود را فقط و صرفاً به کمیّت، به جنبه‌های قابل اندازه‌گیری پدیده‌ها محدود کنیم، بر حسب تجربه می‌توان بین علت و معلول معادل کامل قایل شد. با این حال، به تغییرات کیفی برمی‌خوریم، نوعی عدم تجانس کیفی که امکان اثبات این را که علت (شرط بلاواسطه) باید مشتمل بر همهٔ چیزهایی باشد که برای ایجاد معلول لازم است، مستثنی می‌کند. و اگر از نظر کیفی معلول با علت تناسب نداشته باشد، نتیجه گرفته می‌شود که <اصل علیّت نمی‌تواند بر هیچ کجای عالم انضمامی واقعی دقیقاً اطلاق شود.>[1] مطمئناً می‌تواند برای دانشمند به منزلهٔ اصل کلی عملی باشد. اما نفس تحوّل علوم نشان‌دهندهٔ آن است که قوانین طبیعت بیان‌کنندهٔ روابط ضروری عینی نیست و اینها در اصل اصلاح‌ناپذیر یا نقص‌ناپذیر نیست. قوانین علمی به ما یاری می‌دهد تا با موفقیت به واقعیّت متغیّر بپردازیم. تردید در فایدهٔ آنها بی‌معنی است؛ اما این قوانین قطعی نیست.

بوترو در اثر بعدی‌اش، **مفهوم قانون طبیعی**، مطلب را بیشتر بسط داد. البته در ریاضیات محض روابط ضروری اینجا دوباره به لفظ **ضروری** بازگشته‌اید وجود دارد که به مفروضات اولیهٔ خاصی وابسته است. اما ریاضیات محض، علمی صوری است. بوضوح پیداست که علمی طبیعی نظیر اخترشناسی از ریاضیات استفاده می‌کند و بدون آن نمی‌توانسته پیشرفت کند. در واقع، در بعضی علوم گویی کوشش برای منطبق ساختن **طبیعت** بر ریاضیات و فرمول‌بندی روابط میان پدیده‌ها را در قالبی ریاضی بس آشکارا می‌توان دید. اما بین **طبیعت** به نحوی که وجود دارد و ریاضیات همیشه فاصله‌ای به جا می‌ماند، و اگر توجه خود را از حوزهٔ غیرآلی به قلمرو زندگی معطوف کنیم این فاصله آشکارتر می‌شود. دانشمند حق دارد از یک سو بر پیوند میان پدیده‌های زیستشناختی و حتی ذهنی، و از سوی دیگر بر فراگردهای فیزیکی ـ شیمیایی با یکدیگر تأکید ورزد. اما اگر تبدیل‌پذیری قوانین حاکم بر تطوّر زیستشناختی را به قوانین کلّی‌تر فیزیک و شیمی متصوّر بدانیم، آن‌گاه تبیین ظهور امور تازه ناممکن می‌شود. همهٔ قوانین طبیعی علی‌رغم فایدهٔ پذیرفته‌شده‌شان، خصلت حل و سط را دارند؛ یعنی حلّ تقریبی معادله‌ای بین واقعیت و ریاضیات، و هر چه از خود قوانین کلی فیزیک به حوزه‌های زیست‌شناسی،

1. *Ibid*., P. 30.

روانشناسی و جامعه‌شناسی نزدیکتر می‌شویم، این خصلت تقریبی آشکارتر می‌شود. چرا که مجبوریم برای خلاقیّت و ظهور امور تازه جا بگذاریم. از این حیث معلوم نیست که حتی در سطح صرفاً فیزیکی نیز هیچ گونه تغییرپذیری، هیچ گونه رخنه‌ای در موجبیّت علّی نباشد.

این مفهوم که بتوان ساخت واقعیت را از قضایای اصلی که اثبات‌پذیر نیست اما صادق بدیهی بالذّات است به طریق مقدم بر تجربه استنتاج کرد، امروزه دشوار بتواند مفهومی متداول قلمداد شود. و اگرچه به طور منطقی نمی‌توانیم بگوییم که در باب کاربرد خاص اصطلاح <قانون طبیعت> یا دربارهٔ وضعیت منطقی قوانین علمی توافق عمومی وجود دارد، به هر تقدیر این نظر به اندازهٔ کافی معمول وجود دارد که قوانین علمی، تعمیمهای توصیفی همراه با قدرت پیشگویانه است و اینکه اینها قضایایی است ترکیبی و بنابراین ممکن. بعلاوه، همهٔ ما از مدعایی که بر اصل عدم قطعیّت هایزنبرگ مبتنی است و اصل موجبیّت علّی کلی را در مرتبهٔ ریزتر از اتم مردود دانسته است آگاهیم. مطمئناً هر کسی نمی‌پذیرد همهٔ قضایایی که حامل اطلاع دربارهٔ واقعیت است ممکن باشد.[1] نیز هر کسی موافق نیست که اصل موجبیّت علّی کلّی در واقع مردود شده است. اما نکتهٔ مربوط این است که عمدهٔ مطالبی که بوترو دربارهٔ امکان قوانین طبیعت می‌گوید نشان‌دهندهٔ خطوط اندیشه‌ای است که امروز به اندازهٔ کافی متداول است. از این حیث، ضدیّت بوترو با تحویل‌پذیری و دعوی او دربارهٔ اینکه هستی، انواع یا سطوحی دارد که کیفاً متفاوت است، شگفتی‌انگیز به نظر نمی‌رسد. پیداست گفت‌وگو دربارهٔ مراتب فروتر و فراتر هستی احتمالاً به استنتاج این نظر می‌انجامد که داوریهای ارزشی به عمل آید. امّا وقتی بوترو می‌گوید علم صورت علوم را می‌گیرد و اینکه ما نمی‌توانیم همهٔ علوم دیگر را به فیزیک ریاضی تبدیل کنیم، بیشتر مردم با او موافقت می‌کنند.

البته بوترو فقط با نفس فلسفهٔ علم کار ندارد. برای مثال، وقتی که بر خصلت ممکن قوانین طبیعت تأکید می‌ورزد و می‌گوید نمی‌توان این قوانین را به حقیقتی مطلقاً ضروری تحویل یا از آن اخذ کرد، فقط تحقیق در وضعیت منطقی قوانین علمی را دنبال نمی‌کند.

---

۱. ممکن است کسی ادعا کند آنچه در مجموعهٔ اصطلاحات کانتی هست یا می‌تواند باشد، به عنوان قضایای مقدم بر تجربه ترکیبی به شمار آید.

البته این کار را می‌کند؛ اما در عین حال با توجه به این استدلال که برای مابعدالطبیعه‌ای دینی این امکان هست که برای جهان‌بینی یگانه و هماهنگی نیاز عقل را برآورده سازد، نشان می‌دهد که محدودیتهای علم از نظر او چیست. در برنامهٔ سخنرانیهای گیفرد می‌گوید که <به طور کلّی، علم نظامی از نمادهاست با این وظیفه که ما را به توضیح سهل و قابل استفادهٔ واقعیتهایی که نمی‌توانیم مستقیماً بشناسیم مجهّز کند. > اکنون فقط می‌توان وجود و خواص این نمادها را بر حسب فعالیت اصیل روح تبیین کرد.[1] بوترو در علم و دین می‌گوید به این ترتیب علم، به جای آنکه نقش اشیاء بر عقلی منفعل باشد، <مجموع نمادهایی است که ذهن برای تفسیر کردن اشیاء به کمک مفاهیمی که از قبل موجود بوده به تصوّر می‌آورد ... >[2] علم در حالت تکامل یافته‌اش مابعدالطبیعه را شرط مقدم نمی‌داند،[3] اما فعالیّت آفرینشگر ذهن یا روح یا خرد را شرط مقدم می‌داند. زندگی روح به هیأت عقل علمی درمی‌آید، اما این تنها هیأتی نیست که می‌گیرد. زندگی روح چیزی است بس پهناورتر، شامل اخلاق، هنر، و دین. بنابراین، بسط کاربرد علمی عقل که <می‌کوشد تا به اشیاء از دیدگاهی غیرشخصی نظم ببخشد >[4]، <نظم بخشیدن ذهنی >[5] مبتنی بر مفهوم ارزش فرد و متکّی بر تفکّر دربارهٔ زندگی روح در اشکال متفاوتش، یعنی تفکّری که بیان نمادین خود را ایجاد می‌کند، کنار نمی‌گذارد.

از آنجایی که بوترو از شاگردان لاشلیه بود، جای تعجّب نیست که در اندیشه‌هایش دربارهٔ محدودیتهای علم بتوان تأثیر کانتی را تا اندازه‌ای دید. با این حال، به نظر می‌رسد که نظر او دربارهٔ مابعدالطبیعه قرابتی با نظر مِنْ دوبیران دارد. برای مثال، گرچه البته روانشناسی را به منزلهٔ علم محسوب می‌دارد، به نظر او <یافتن مرزهای واقعی بین روانشناسی و مابعدالطبیعه ناممکن است >.[6] به این ترتیب <مابعدالطبیعه برای اینکه موجّه و مثمر باشد باید نه از خارج به داخل، بلکه از داخل به خارج حرکت کند. >[7] مقصودش این نیست که مابعدالطبیعه، یعنی <فعالیت اصیل روح >[8]، علم، اعّم از روانشناسی یا علم دیگری، است که به مابعدالطبیعه

---

1. *La nature et L'esprit*, P. 27.
2. *Science and Religion in Contemporary Philosophy*. translated by J. Nield (London, 1909), P. 249.
3. *La nature et L'esprit*, P. 15.
4. *Science and Religion*, P. 365.
5. *Ibid.*, P. 365.
6. *La nature et L'esprit*, P. 15.
7. *Ibid.*, P. 37.
8. *Ibid.*, P. 37.

تبدیل شده باشد. زیرا علمی که سعی دارد خودش را به مابعدالطبیعه تبدیل کند، پایبند به ماهیّت و اهداف خود نیست. مراد بوترو این است که مابعدالطبیعه تفکرِ روح دربارهٔ زندگیِ خویش است که در روانشناسی از دیدگاهی علمی بررسی شده است، اما گویی از حدودی که این دیدگاه گذاشته تجاوز کرده است.

بوترو در نظر کلی‌اش دربارهٔ عالم، جهان را به صورت سلسله‌ای از مراحل هستی می‌بیند. مرحلهٔ فراتر قابل استنتاج از مرحلهٔ فروتر نیست، بلکه ظهور تازگی و ظهور اختلاف کیفی در کار است. در عین حال، عدم تجانس و عدم تداوم، تنها مشخّصات جهان نیست. تداوم هم وجود دارد؛ چرا که سیر غایت‌گرای خلاّق و تلاشی را به سوی آرمانی می‌توانیم دید. بنابراین، بوترو بین مراتب جماد و جاندار قایل به امتیاز سخت و صلبی نیست. حتی در مرحلهٔ موسوم به <مادّهٔ بی‌جان> خودانگیختگی هست. بعلاوه، بوترو به روشی که یادآور راوسون است می‌گوید که <غریزهٔ حیوانی، زندگی، نیروهای طبیعی و مکانیکی انگار عادتهایی است که خودانگیختگی هستی، عمیقتر و عمیقترِ رسوخ کرده است. بنابراین، این عادتها تقریباً غلبه‌ناپذیر شده است. از بیرون که نگاه کنیم، به صورت قوانین ضروری به نظر می‌رسد.>[1] در مرتبهٔ انسانی، عشق آگاهانه و پیروی از آرمان می‌بینیم، عشقی که در عین حال کشش یا جذبهٔ آرمان الاهی را دارد و به این ترتیب تجلّی وجود خود است. دین که <ترکیبی از ــ یا به عبارت بهتر، اتحّاد نزدیک و روحانی ــ غریزه و عقل> است[2]، به انسان <زندگی غنی‌تر و عمیقتری>[3] عرضه می‌کند تا زندگی غریزهٔ صرف یا عادی صرف یا تقلید صرف یا زندگی عقل مجرّد. موضوع آشتی دادن علم و دین، به عنوان مجموعه‌ای از نظریه‌ها یا آراء، موضوع آشتی دادن روحیات علمی و دینی نیست. زیرا حتی اگر بتوان نشان داد که آرای دینی تعارضی با قوانین یا فرضیات علمی ندارد، ممکن است فکر تعارض آشتی‌ناپذیر بین روحیات و نگرشهای علمی و دینی را بلااثر کند. البته عقل می‌تواند سعی کند آنها را با هم جمع کند و شکل دهد؛ از اتحّاد آنها هستیی غنی‌تر و هماهنگ‌تر از اینکه هر یک جدا از هم باشد به وجود آورد.[4] این اتحّاد، هدفی آرمانی می‌ماند. اما می‌توان دید که ارزش مثبت زندگی دینی که

1. *The Contingency of the Laws of Nature*, P. 192.

2. *Science and Religion*, P. 378.

3. *Ibid.*, P. 378.

4. *Ibid.*, P. 400.

در صورت عمیقش همیشه عرفان است، تا وقتی است که <در قلب همهٔ جنبشهای بزرگ انسانی دینی، اخلاقی، سیاسی و اجتماعی باشد.>[۱]

وقتی بوترو در دانشسرای پاریس درس می‌داد، برگسون برای مدتی در آنجا دانشجو بود؛ و امکان قوانین طبیعت بوترو یقیناً در فکر برگسون تأثیر داشت، ولو آنکه بر میزان این تأثیر مبالغه نباید کرد. به هر تقدیر، پیداست که برگسون بعضی از افکار بوترو را ادامه و توسعه داد، هر چند که البته لزوماً بدین معنا نیست که برگسون این افکار را عملاً و مستقیماً از این منبع گرفته باشد.

۵. فویه و تصوّر نیرو

البته بوترو مخالف علم نبود، بلکه علناً مخالف سرسخت علم‌گرایی و طبیعیگرایی تحصّلی بود. در بحث دربارهٔ آلفرد فویّه[۲] (۱۸۳۸ ـ ۱۹۱۲) که از ۱۸۷۲ تا ۱۸۷۵ در دانشسرای پاریس درس داد،[۳] خواهیم دید که نگرشی بیشتر التقاطی اختیار کرده و از یک سو ایجاد هماهنگی بین اندیشه‌های ارزشمند و حقیقی در مسیر فکری تحصّلی و طبیعیگرا، و از سوی دیگر سنتهای ذهنیگرا و روح باور را وجههٔ نظر قرار داده است. نتایجی که فویه گرفته است، مطمئناً او را در جنبش روح باور جای می‌دهد، اما قصد او این بود که بین جریانهای مختلف فکری آشتی برقرار سازد.

علی‌رغم این نگرش کلّی که یادآور برداشت لایب‌نیتس است که همهٔ نظامها در چیزی که تصدیق کرده‌اند درست بودند و در چیزی که تکذیب کردند نادرست، گرایش فویه مجادلی بود. مخصوصاً از فلسفهٔ تطوّر به نحوی که هربرت اسپنسر طرح نمود و از نظریهٔ پدیده‌واری[۴] آگاهی که تامس هنری هاکسلی از آن دفاع نمود انتقاد کرد.[۵] فویه از

---

۱. Ibid., P. 397.، اشارهٔ بوترو به 'عرفان فعّال' است، نه به چیزی که به عنوان 'صورت مجرّد و سترونی از عرفان' از آن یاد می‌کند. (Ibid.).

2. Alfred Fouillée

۳. پیش از آنکه به استادان دانشسرا بپیوندد، استاد مدارس دوئه (Douai) و مون‌پلیه و دانشگاه بوردو بود. فویه به علل جسمی دانشسرا را ترک گفت.

4. epiphenomenalism (= نظریهٔ اثر تبعی)

۵. بدون شک هاکسلی (Huxley) نظریهٔ پدیده‌واری آگاهی را به میان آورد. اما تأکید داشت که قصدش یکی دانستن ذهنی با فراگردهای طبیعی نیست، فراگردهایی که فعالیت ذهنی بدانها وابسته است؛ و برچسب <مادیگرا> را قبول نداشت. ← ترجمهٔ جلد هشتم همین تاریخ فلسفه، صص ۱۲۲ ـ ۱۲۵.

اندیشهٔ تطوّر به ترتیبی که بود انتقاد نکرد؛ به عکس، آن را پذیرفت. چیزی که بدان اعتراض داشت کوشش اسپنسر در تفسیر کردن جنبش تطوّر در معنای صرفاً مکانیستی بود که به نظر وی تفسیر بسیار محدود و یکجانبهٔ موضوع بود. چراکه به نظر فویه برداشت مکانیستی از جهان ساختهٔ انسان بود، و مفهوم نیرو که اسپنسر چنان تأکیدی بر آن داشت، فرافکنی تجربهٔ درونی انسان از تلاش و فعالیت ارادی بود. در باب نظریهٔ پدیده‌واری آگاهی، این با قوهٔ فعّال ذهن و واقعیت آشکار توانایی آن در ایجاد حرکت و عمل آشتی‌پذیر نبود. برای پی بردن به اینکه در سیر تطوّر باید آگاهی به عنوان عامل دخیل مؤثر به شمار آید، لزومی نداشت که راه ذهنیگرایان در ملاحظهٔ تفکّر به عنوان یک واقعیت دنبال شود. این در نوع خود یگانه و غیرقابل تحویل به فراگردهای طبیعی بود.

فویه در دفاع و تبیین تأکیدش بر فعالیّت علّی مؤثر آگاهی، نظریه‌ای را طرح کرد که مخصوصاً با نام او همراه است، یعنی نظریّه دربارهٔ چیزی که او تصور نیرو[1] یا فکر نیرو[2] نام داد. هر تصوّری[3] گرایشی است به عمل یا آغاز یک عمل؛[4] متوجّه به تحقّق خود یا فعلیّت بخشیدن به خود است و بنابراین علت است. حتی اگر خود علت داشته باشد، علتی نیز هست که می‌تواند حرکت ایجاد کند و از راه عمل جسمانی در جهان خارج تأثیر بگذارد. بنابراین، با مسئلهٔ یافتن پیوندی اضافی بین عالم تصوّرات و عالم اشیای طبیعی روبه‌رو نیستیم. زیرا خود تصوّر پیوند است، بدین معنا که میل فعالی به تحقّق خود دارد. تصوّرات را فقط به منزلهٔ تصویر یا انعکاس اشیای خارجی دانستن خطاست. تصورات جنبهٔ خلاّقی دارند و از آنجایی که البته پدیده‌های ذهنی هستند، گفتن اینکه نیروی علّی اعمال می‌کنند، به این معناست که ذهن فعالیّت علّی دارد. بدین معنا نمی‌تواند پدیده‌وار محضی باشد که به صورت منفعل تابع سازمان و فراگردهای جسمانی باشد.

فویّه در اثرش درباره آزادی و موجبیّت علّی[5] (۱۸۲۷) نظریهٔ تصور نیرو را در کوششی

---

1. idée-force

2. thought-force

۳. تصوّر از نظر فویّه، تصوّری است که آگاهانه ادراک شده باشد.

۴. می‌توان این نظر را با برداشت جوسایا رویس (Josiah Royce) (۱۸۵۵ ـ ۱۹۱۶)، فیلسوف نوهگلی امریکایی، از 'معنای درونی' تصوّر که به عنوان 'تحقق جزئی یک هدف' توصیف شده است مقایسه کرد. ← ترجمهٔ جلد هشتم همین تاریخ فلسفه، صص ۲۹۵ به بعد.

5. *La liberté et le déterminisme*

برای برقراری آشتی بین آزادیخواهان و پیروان موجبیّت علّی به کار می‌برد. در بادی امر، این احساس را القا می‌کند که به پیروان موجبیّت علّی پیوسته است تا جایی که دیدگاههایی را که مدافعان آزادی انسان نظریه کورنو، رنوویه، و لاشلیه از آنها دفاع می‌کردند مورد انتقاد قرار داد. فویه اختیار بی‌وجه[1] را به عنوان فکری خطا مردود می‌داند، همراه کردن آزادی با مفهوم تصادف را قبول ندارد، نظر رنوویه را در باب اینکه موجبیّت علّی متضمّن انفعال آدمی است رد می‌کند و با تردیدی که تن به این نظریه ابراز می‌دارد که موجبیّت علّی همهٔ معانی ارزشهای اخلاقی را از آنها سلب می‌کند موافقت نشان می‌دهد. به نظر فویه موجبیّت علّی لزوماً به این معنا نیست که چون چیزی همهٔ آن چیزی است که می‌تواند باشد، <پس همهٔ آن چیزی است که باید باشد.>[2]

هر چند فویه بر آن نیست که آن نوع انتقاد مستقیمی را بر موجبیّت علّی وارد کند که مشخصهٔ جریان فکری روح باوری بود، یادآور می‌شود که حتّی پیروان موجبیّت علی نیز ناگزیرند جایی برای اندیشهٔ آزادی بیابند. سپس دلیل می‌آورد که گرچه می‌توان اندیشهٔ آزادی را تبیین روانشناختی کرد، این اندیشه، تصوّر نیروست و بنابراین متمایل به متحقّق ساختن خود. مطمئناً اندیشهٔ آزادی در زندگی مؤثّر است و هر چه نیرومندتر بشود، ما آزادتر هستیم. به عبارت دیگر، حتّی اگر بتوان بر اساس اصول موجبیّت علّی پیدایش تصوّر نیرو را تبیین کرد، و به مجرد آنکه ایجاد شود نیروی هدایتگر یا فعالیّت علّیی اعمال می‌کند. پیداست که می‌توان خرده گرفت که فویه موجبیّت علّی را با این تدبیر ساده با فلسفهٔ آزادی اراده[3] آشتی می‌دهد که آزادی را با اندیشه یا احساس آزادی برابر می‌گیرد، و فی‌الواقع طوری سخن می‌گوید که گویی هر دو یکی است. اما به نظر می‌رسد مراد فویه این است که وقتی با آگاهی به آزادی عمل می‌کنیم، برای مثال در تلاشی که برای متحقق ساختن آرمانهای اخلاقی به کار می‌بندیم، اعمال ما نشان‌دهندهٔ شخصیتهای ما به‌عنوان موجودات انسانی است، و این است معنای حقیقی آزادی. با اندیشهٔ آزادی به شیوهٔ خاصی عمل می‌کنیم، و تردید نمی‌توان داشت که چنین عملی می‌تواند مؤثر باشد.

---

1. liberty of indifference

2. *La liberté et le determinisme* (4 th. ed.), P. 51.

3. libertarianism

فویه در آثاری مانند تطورگرایی تصوّر نیرو[1] (۱۸۹۰)، روانشناسی تصوّر نیرو[2] (۲ جلد، ۱۸۹۳)، و اخلاق مبتنی بر تصوّر نیرو[3] (۱۹۰۸) نظریه‌اش را بسط داد. اثر آخری ستایش برگسون را برانگیخت؛ دست کم به این سبب که فویه در این اثر گفته بود که آگاهی از وجودِ خودِ فرد، جدا از آگاهی از وجود دیگران نیست و انتساب ارزش به یک فرد متضمن انتساب ارزش به افراد دیگر است. اعتقاد به نیروی جاذب آرمانها، به ویژه به نیروی عشق و برابری یا برادری، و با ایمان به رشد آگاهی بین افراد با آرمانهای مشترکی به عنوان اصلی برای عمل، ویژگی نظریهٔ اخلاقی فویه است.

خوب است یادآوری شود که فویه مدعی بود در واقعی دانستن حرکت، پیشگامِ برگسون (و نیچه) بوده است. به نظر او، برای مثال، روانشناسان مکتب تداعی[4] فریب اغواگری زبان را خورده‌اند و حرکت را به مراحل جدای متوالی تقسیم کرده‌اند که می‌توان آن را با عکسهای لحظه‌ای امواج مقایسه کرد.[5] به عبارت فویه، آنان اصطلاح را نگاه داشتند اما روابط را حذف کردند و به همین دلیل نتوانستند جریان زندگی را که ما به‌اصطلاح از آن تجربهٔ لذّت، الم و آرزو را احساس می‌کنیم درک کنند. هر چند که فویه میل داشت از درک یا آگاهی استمرار سخن به میان آورد، تمایلی نداشت که نظریهٔ برگسون را دربارهٔ شهود به استمرار محض بپذیرد. در نامه‌ای خطاب به اوگوستن گویو[6] می‌گوید که به نظر وی استمرار محض مفهومی دست و پاگیر است و متعلق شهود نیست.

۶. گویو و فلسفهٔ زندگی

اوگوستن گویو پسر ناپسری فویه، [معروف به] ماری ژان گویو[7] (۱۸۵۴ ـ ۱۸۸۸)، بود که برای مدت کوتاهی، در همان هنگام که برگسون شاگردِ مدرسهٔ کوندورسه بود، استاد آن مدرسه بود. تاریخهای تولد و مرگ گویو نشان می‌دهد که عمرش کوتاه بود، اما نامش زینت‌بخش چندین اثر شد. اخلاق اپیکوروس و روابط آن با آرای معاصر[8] و اخلاق انگلیسی

1. *L' évolutionisme des idées-forces*
2. *La psychologie des idées-forces*
3. *La morale des idées-forces*
4. associationism
5. *La psychologie des idees-forces*, II, P. 85.
6. Augustin Guyau
7. Marie Jean Guyau
8. *La morale d'Épicure et ses rapports avec les doctorines contemporaines*

معاصر[1] که به ترتیب در ۱۸۷۸ و ۱۸۷۹ انتشار یافت، نخستین آثار اوست. در مسائل زیبایی‌شناسی معاصر[2] (۱۸۸۴) و در هنر از دیدگاه جامعه شناسی[3] (۱۸۸۹) که پس از مرگش انتشار یافت از زیبایی شناسی سخن به میان آورد. البته اشتهار او از طرح اخلاق بی تکلیف و بی‌پاداش[4] و بی‌دینی آینده[5] است که به ترتیب در ۱۸۸۵ و ۱۸۸۷ انتشار یافت. نیچه این دو کتاب را می شناخت و احترام می‌گذاشت. آموزش و وراثت[6] پس از مرگش در ۱۸۸۹ منتشر شد، اما پیدایش مفهوم زمان[7] در ۱۸۹۰ انتشار یافت و برگسون بر آن نقد نوشت.

ماری ژان گویو تا اندازه‌ای با نظریهٔ تصور نیروی ناپدری‌اش موافق است. تفکر معطوف به عمل است و از راه عمل است که <آن دسته از مسائلی که تفکّر انتزاعی برمی‌انگیزد >[8]، اگر نه به طور کامل، تا اندازه‌ای حل می‌شود. اما رابطهٔ تفکّر با عمل بیان‌کنندهٔ چیزی عمیقتر و کلّی‌تر، یعنی حرکت خلاّق زندگی، است. در واقع، نباید از این اندیشه در معنایی خداپرستانه برداشت کرد. مفهوم عالمی در حل تطوّر، بدون هیچ رأیی دربارهٔ علت فوق طبیعی یا آفریدگار عالم اساس فلسفهٔ گویو را تشکیل می‌داد. البته تطوّر را به منزلهٔ سیری می‌دید که زندگی را به وجود می‌آورد و عمل خلاّق آن پی‌درپی اشکال عالیتری ایجاد می‌کند. آگاهی تنها <نقطهٔ تابناک در سپهر تار پهناور زندگی است. >[9] شرط مقدم آگاهی، عمل شهودی است که بیان‌کنندهٔ اراده به زندگی[10] مادون آگاهی است. بنابراین، اگر مرادها از <اندیشه‌ها >، افکار در مرتبهٔ آگاهی است، رابطه‌شان با عمل صورتی است که پویایی زندگی، یعنی فعالیت خلاّق آن، در مرتبه‌های خاص، به خود

---

1. *La morale anglaise contemporaine*
2. Problèmes de L' esthétique contemporaine
3. *L' art au point de vue sociolgique*
4. *Esquisse d' une morale sans obligation ni sanction, Translated by G. Kapteyn as A Sketch of Morality Independent of Obligation or Sanction* (London, 1898).
5. *L' irréligion de L' avenir,* Translated as *Non-Religion of The Future* (London, 1897) and reprinted at New York in 1962.
6. *Education et hérédité,* Translated by W. J. Greenstreet as *Education and Heredity*(London, 1891).
7. *La genèse de L'idée de temps,* مقالهٔ گویو دربارهٔ زمان، نخستین بار در ۱۸۸۵ در *Revue Philosophique* چاپ شد. انتشار دوبارهٔ آن (از روی دستنوشت تکمیل شده) از سوی فویه، پس از مرگ گویو، نسخه‌ای بود که برگسون در ۱۸۹۱ در *Revue Philosophique* نقد کرد.
8. *Esquisse,* P. 250.
9. *Ibid.,* P. 10
10. will-to-Live

می‌گیرد. <زندگی باروری است >[1]، اما جز حفاظت خود و افزودن بر خود هدفی ندارد. تأکید برگسونی بر «شدن»، زندگی و شورزیستی، اما بدون اعتقاد به خدای خلاّق که به هر حال سرانجام از وجوه بارز فلسفهٔ برگسون شد، قبلاً در تفکر گویو طرح گردید.

برحسب مفهوم زندگی است که گویو نظریهٔ اخلاقی‌اش را می‌پروراند. به نظر او کوششهایی که به قصد نهادن بنیاد نظری محکمی برای اخلاق شده ناموفق بوده است. در مفهوم انتزاعی تکلیف نمی‌توان بنیاد لازم را بسادگی یافت. چرا که این به خودی خود راهنمای چندانی برای ما نتواند بود. از این گذشته، مردم پیروی کردن از اصول سلوک را ذیل تکلیفی اخلاقی احساس کرده‌اند که به هر صورت ما آن را غیراخلاقی یا غیرعقلانی قلمداد می‌کنیم. به هر حال، اگر نوع کانتی اخلاق عمل نکند، نه لذّت‌گرایی عمل خواهد کرد نه سودگرایی. البته واقعیت تجربی این است که مردم میل دارند از چیزهایی پیروی کنند که آنها را فعالیتهای لذت‌بخش یافته‌اند و از چیزهایی دوری کنند که تجربهٔ دردناکی از آنها داشته‌اند. اما میل یا کششی که به مراتب اساسی‌تر است، میل یا کشش زندگی به بسط و افزایش خود است؛ گرایشی که نه تنها در مرتبهٔ آگاهی بلکه در مرتبهٔ مادون آگاهی و غریزی نیز عمل می‌کند. <هدفی که در واقع همهٔ اعمال آگاهانه را تعیین می‌کند علت تعیین کنندهٔ همهٔ اعمال ناآگاهانه نیز هست و آن خود زندگی است ... >[2] زندگی که بالطبیعه در تلاش حفظ و تقویت و بسط خویش است، هم علت هم هدف هر عملی است؛ خواه عمل غریزی باشد، خواه عمل آگاهانه. و اخلاق باید به وسایلی که زندگی با آنها خود را تقویت می‌کند و بسط می‌دهد توجه داشته باشد.

گویو بسط زندگی را بیشتر در معانی اجتماعی تفسیر کرده است. مقصود این است که ارزش اخلاقی در همکاری انسانی، نوعدوستی، عشق، و برادری یافت می‌شود، نه در گوشه‌گزینی و خودپرستی. حکم اخلاقی صحیح این است که فرد تا جایی که می‌تواند اجتماعی باشد. راست است که اگر مفهوم تقویت و بسط فی‌نفسه در نظر گرفته شود، ممکن است به نظر برسد که اعمالی را مجاز می‌داند، و در واقع مجاز می‌دارد، که بر اساس معیارهای قراردادی اخلاقی به عنوان اعمال غیراخلاقی به شمار آید. اما عامل مهم در پیشرفت انسان، به نظر گویو جست‌وجوی حقیقت و پیشرفت فکری است، و به

1. *Ibid*., P.24.

2. *Ibid*., P. 87.

عقیدهٔ او تکامل فکری موجب جلوگیری از رفتار صرفاً غریزی و رفتار حیوانی‌وار می‌شود. البته جست‌وجوی حقیقت باید با جست‌وجوی خیر، مخصوصاً در هیأت برادری انسانی، و نیز با جست‌وجوی زیبا همراه باشد. می‌توان افزود لذتهایی که با اعمال والاتر انسان همراه است، درست همانهایی است که می‌تواند بیش از همهٔ لذّتها مشترک باشد. برای مثال، لذّت من از یک اثر هنری هیچ کس دیگری را از لذّت مشابه آن محروم نمی‌کند.

گویو نه تنها اخلاق، بلکه دین را نیز برحسب مفهوم زندگی تفسیر کرده است. دین، به عنوان پدیده‌ای تاریخی، خصلتی بیشتر اجتماعی داشت؛ و مفهوم خدا، فرافکنی آگاهی اجتماعی و زندگی انسان بود. همان طور که آگاهی اخلاقی انسان تکامل یافت، برداشت او از خدا، از خدای مستبدِ متلون‌المزاج به پدری مهربان، تغییر کرد. اما دین که از هر حیث پیوند آشکاری با زندگی اجتماعی انسان داشت، بیان‌کنندهٔ زندگی و در حفظ آن دخیل بود. اگرچه گویو مفهوم خدا را مفهومی اسطوره‌ای می‌شناسد، عنوان کتابش، بی‌دینی آینده، تا اندازه‌ای گمراه‌کننده است، مراد او از دین در وهلهٔ اول پذیرفتن اصول جزمی آزمون ناپذیری است که تشکیلات دینی تحمیل کرده است. دین از نظر او نظام دینی سازمان یافته است. به عقیدهٔ او دین در این معنا روی در نابودی دارد و مادامی که برای مثال بازدارندهٔ زندگی از تقویت و بسط خویش و مانع زندگی فکری است، باید نابود شود. اما نابودی احساس دینی و نیز نابودی آرمانگرایی اخلاقی که خصیصهٔ ادیان برتر بود، مطمح نظر وی نبود. از این رو، گویو در معنای معمول کلمه خواستار ریشه‌کن کردن همهٔ معتقدات دینی نیست. کوشش در نابود کردن همهٔ معتقدات دینی از نظر او مانند سعی در تحمیل کردن چنین معتقداتی گمراه‌کننده و متعصبّانه است. حتی اگر آرمانگرایی اخلاقی فی نفسه کافی باشد احتمالاً مردم در آینده مثل گذشته معتقدات دینی صریح خواهند داشت. اگر چنین معتقداتی بیانِ خود انگیخته باشد و گویی که بیان شخصیتهای کسانی باشد که معتقدات را پذیرفته‌اند و به منزلهٔ فرضیاتی باشد که از دیدگاه معتقدْ معقول به نظر برسد، خود نیک مشروط بر آنکه سعی نشود که چنین معتقداتی بر دیگران تحمیل گردد. به عبارت دیگر، دین آینده امری صرفاً فردی خواهد بود، چیزی جدا از تحوّل <دین> به ارزشهای اخلاقی که آزادانه اختیار شده و عموماً شناخته شده باشد.

گویو را با نیچه مقایسه کرده‌اند. همچنین او را پیرو فلسفهٔ تحصّلی قلمداد کرده‌اند. در باب مطلب اوّلی، تا جایی که آن دو هر یک فلسفه‌ای در تقویت و ترفیع زندگی عرضه می‌کنند، پیداست که شباهتی بین آن دو فیلسوف هست. البته واضح است که به همین نسبت تفاوتهای مهّمی نیز وجود دارد. تأکید گویو بر همبستگی انسانی و برادری تفاوت بارزی با تأکید نیچه بر رده و تفاوت‌گذاری دارد. از جهت فلسفهٔ تحصّلی مطمئناً در تفکر گویو ویژگیهای تحصّلی و طبیعیگرایانه هست، اما آرمانگرایی اخلاقی‌اش در وسط صحنه جای دارد. در هر حال، حتی اگر از بعضی جهات شاید عجیب به نظر برسد که گویو در سلک نمایندگان جنبش <روح باور> قرار گیرد، در اعتقاد راسخ به آزادی انسان و در ظهور چیزی که در سیر تطوّر تازه است، وجوه مشترکی با آنها دارد؛ و فلسفهٔ زندگی او در مسیر تفکّری که برگسون نامبردارترین نمایندهٔ آن است جایگاه نمایانی دارد.[۱]

۱. رابطهٔ [فکری] دقیق بین گویو و برگسون چندان روشن نیست. برای مثال، اگرچه تلقی گویو از زمان روانشناختی است و از تلقی برگسون کمتر مابعدالطبیعی است، تکه‌های خاصی هست که تا اندازهٔ زیادی به همان صورتی است که در نوشته‌های برگسون است. البته برگسون معتقد بود که وقتی فویه اثر گویو را پس از مرگ وی برای انتشار آماده کرد، تکه‌هایی را که از زمان و اختیار او (برگسون) برگرفته شده است، در نوشتهٔ او وارد کرد.

فصل نهم

هانری برگسون (۱)

۱. زندگی و آثار

هانری برگسون[1] (۱۸۵۹ - ۱۹۴۱) در پاریس به دنیا آمد و در مدرسهٔ کوندورسه تحصیل کرد. به طوری که خودش می‌گوید، هم دلبستهٔ ریاضیات بود و هم ادبیات. اما سرانجام که دومی را انتخاب کرد، استاد ریاضیاتش برای منصرف ساختنش به دیدار پدر و مادر وی رفت. پس از ترک کردن مدرسه در ۱۸۷۸ دانشجوی دانشسرای عالی شد. از ۱۸۸۱ تا ۱۸۹۷ به ترتیب در مدارس آنژه[2]، کلرمون - فران[3]، و پاریس درس داد. از ۱۸۹۷ تا ۱۹۰۰ استاد دانشسرای عالی و از ۱۹۰۰ تا ۱۹۲۴[4] استاد کولژ دوفرانس بود، سخنرانیهایش در اینجا حتی توجه حضّار غیردانشگاهی و دنیای مدپرست پاریس را

1. Henri Bergson

2. Angers

۳. برگسون در کلرمون - فران (Clermon- Ferrand) در دانشگاه نیز درس داد.

۴. برگسون در ۱۹۲۱ به علل جسمی مجبور شد کار تدریس را به ادوار لُروا (Édouard Le Roy)، که در ۱۹۲۴ رسماً کرسی برگسون را گرفت، واگذار کند. برگسون در ۱۸۹۱ با لوئیز نوبرژه (Louise Neuberger) عموزادهٔ مارسل پروست ازدواج کرد.

جلب کرد.[۱] او که قبلاً به عضویت مؤسسه و پژوهشگاه علوم اخلاقی و سیاسی در آمده بود، در ۱۹۱۴ عضو پژوهشگاه فرانسه شد و در ۱۹۲۸ جایزهٔ نوبل را برد.

برگسون پس از جنگ جهانی اوّل در امر پیشبرد تفاهم بین‌المللی فعّال بود و مدتی ریاست کمیتهٔ همکاری معنوی را که جامعهٔ ملل تأسیس کرد بر عهده داشت، تا کسالت جسمی او را مجبور به کناره‌گیری کرد. در آخرین سال زندگی‌اش به کلیسای کاتولیک بسیار نزدیک شد و در وصیّتش گفت که اگر برای جدا نکردن خودش از همکیشان یهودی در جریان تعقیب و آزار نازیها نبود کاتولیک شده بود.[۲]

نخستین اثر مشهور برگسون رساله دربارهٔ داده‌های بیواسطهٔ آگاهی[۳] نام داشت که در ۱۸۸۹ انتشار یافت. شاید عنوان این کتاب بهتر گویای محتوای آن باشد تا عنوان زمان و اختیار[۴] که عنوان ترجمهٔ انگلیسی است. مادّه و حافظه[5] به دنبال آن در ۱۸۹۶ انتشار یافت. برگسون در این کتاب فرصت یافته بود رابطهٔ بین ذهن و جسم را جامعتر بررسی کند. در ۱۹۰۰ خنده[۶] را منتشر کرد و در ۱۹۰۳ مقدمهٔ مابعدالطبیعه[۷]اش در بررسی مابعدالطبیعه و اخلاق[۸] انتشار یافت. مشهورترین اثرش تطوّر خلاّق[۹] است که در ۱۹۰۷ چاپ شد و به دنبال آن نیروی روحی[۱۰] در ۱۹۱۰ و استمرار و همزمانی[۱۱] منتشر شد. برگسون اثر

---

۱. می‌گویند حضّار برای شنیدن درسهای برگسون ناچار بودند سر درس پیش از آن حاضر شوند.

۲. در واقع، نام برگسون در فهرست فرانسویان بلند آوازه‌ای بود که قرار نبود در جریان اشغال فرانسه به دست آلمان اذیت و آزار ببینند.

3. *Essai sur les données immédiates de la concience*

4. *Time and Free Will*, Translated by F. L. Pogson (London and New York, 1910).

5. *Matière et memoire*, Translated by N. M. Paul and W. S. Palmer as *Mather and Memory* (London and New York, 1911).

6. *Le rire*, Translated by G. C. Brereton and F. Rolhwell as *Langhter, An Essay on the Meaning of The Comic* (New York, 1910).

7. *Introduction à la métaphysique*

8. *Revue de la metaphysique et de morale*, Translated by T. E. Hulme as *An Introduction to Metaphysics* (London and New York, 1912).

9. *L'évolution créatrice*, Translated by A. Mitchell as *Creative Evolution* (London and New York, 1911).

10. *Le énergie spirituelle*, Translated by H. Wildon Carr as *Mind-Energy* (London and New York, 1910).

11. *Durée et simultanéité*, 2 nd. ed, with 3 apendices, 1923.

برجسته‌اش را با عنوان دو سرچشمهٔ اخلاق و دین[1] در زمینهٔ اخلاق و دین در ۱۹۳۲ انتشار داد. به دنبال آن در ۱۹۳۴ مجموعه‌ای از مقالاتش با نام اندیشه و تحرک[2] منتشر گردید. سه جلد از نوشته‌ها و گفته‌ها[3] ویراستهٔ ر. م. موسه ـ باستید[4] در سالهای ۱۹۵۷ تا ۱۹۵۹ با دیباچهٔ ادوار لُروا در پاریس انتشار یافت. ویرایشی از آثار برگسون به مناسبت یکصدمین سالگرد تولدّش در ۱۹۵۹ منتشر شد.

۲. تصوّر برگسون از فلسفه

گرچه برگسون نامی پرآوازه داشت، استفاده‌ای که از تشبیه و استعاره کرده است، و سبک او که گاه بیشتر مبالغه‌آمیز یا احساساتی است، و نبودن نوعی دقت در تفکر او، سبب شده است نزد کسانی که فلسفه را با تحلیل منطقی یا تحلیل مفهومی برابر می‌دانند و کسانی که برای دقت تفکّر و زبان ارزش زیادی قایل هستند، از مرتبتش به عنوان فیلسوف کاسته شود. پیداست که این نکته در وهلهٔ اول در کشورهایی صادق است که جنبش تحلیلی بر آنها حاکم شده و در جاهایی که، گرایش این بوده است که برگسون را بیشتر شاعر یا حتی عارف بدانند تا فیلسوفی جدّی. در بعضی کشورهای دیگر، از جمله در میهن خودش، به دلیل دیگری به فراموشی سپرده شده است؛ به این دلیل که در آنجا فلسفهٔ وجودی و پدیدارشناسی بر فلسفهٔ زندگی سایه انداخته است. شاید بحق بتوان گفت که در سالهای اخیر نوشته‌های تیار دو شاردن[5] باعث شده است که، با توجه به شباهتهای بین آن دو متفکّر، توجه به برگسون به نوعی احیا گردد. اما با وجود شهرتی که تیار دوشاردن از آن برخوردار شد و پذیرفتن اینکه تشابه بین او و سلفش برگسون ممکن است سبب شده باشد تفکر دومی عملی‌تر و مناسبتر به نظر برسد، اینها از قوّت ایرادهایی که تحلیلگران منطقی یا تحلیلگران مفهومی بر اسلوب فلسفه‌پردازی برگسون وارد ساختند چیزی نکاسته است. از این رو، پیداست که می‌توان مشابه ایرادها را بر تیار دو شاردن گرفت.

1. *Les deux sources de la morale et de la religion*, Translated by R. A. Audra and C. Brereton with The assistance of W. Horsfall-Carter, as *The Two Sources of Morality and Religion* (London and New York, 1935).

2. *La pensée et le mouvant*, Translated by M. L. Andison as *The Creative Mind* (New York, 1946).

3. *Ecrites et Paroles*

4. R. M. Mossé-Bastide

5. Teilhard de Chardin

اتهاماتی که بر روش فلسفه‌پردازی برگسون وارد شد مطمئناً بی‌پایه نبود. در عین حال، تنها سخن منصفانه در حق او تأکید بر این واقعیت است که او سعی نمی‌کرد وظیفه‌ای را که تحلیلگران منطقی همّ خود را صرف آن می‌کنند به انجام رساند، بلکه آشکارا از انجام دادن آن ناتوان ماند. از ماهیت و وظیفهٔ فلسفه تصوّری خاص خود داشت، و روش فلسفه‌پردازی و حتی اسلوبش با این تصوّر ارتباط داشت. بنابراین، مناسب است که با آوردن توضیح مختصری از برداشت او از فلسفه آغاز کنیم.

برگسون در رساله‌ای که اختصاصاً برای مجموعه‌ای با عنوان اندیشه و تحرّک نوشت با این سخن، شاید قدری غیرمترقّب، آغاز کرد که <چیزی که بیش از همه در فلسفه مطلوب بوده است دقت است>.[1] چیزی که او در نظر داشت، کاستی‌هایِ <از دیدگاه وی>نظامهای فلسفی بود که <متناسب با واقعیتی که در آن سر می‌کنیم نیست>[2]، بلکه به قدری انتزاعی و وسیع است که گویی سعی دارد همه چیز را، اعم از بالفعل، ممکن و حتی ناممکن>[3] با هم سازش دهد. در وهلهٔ اوّل به نظرش می‌رسید که فلسفهٔ هربرت اسپنسر، به رغم بعضی کلیات مبهم، از آنجا که نقش عالم واقع را بر خود داشت و بر واقعیتها بنا شده بود، مستثنی باشد. در عین حال، اسپنسر در مفاهیم بنیادی مکانیک به قدر کافی عمیقاً غور نکرده بود و برگسون بر آن شد که این کار را به پایان برساند. به هر صورت، در ضمن تلاشی که در این راه کرد خود را ناچار دید به موضوع «زمان» بپردازد. ناگزیر شد بین زمان ریاضیِ دانشمند، که به لحظه‌ها تقسیم و به صورت مکانی تصوّر می‌شود، و زمان <حقیقی>، استمرار محض، تداوم، که با تجربهٔ درونی می‌توان آن را درک کرد اما فقط با دشواری می‌توان آن را به قالب مفهوم در آورد، فرق بگذارد.

به این ترتیب، برگسون از فلسفه یا مابعدالطبیعه، به صورتی که بر شهود مبتنی باشد، برداشتی دارد که به نظر او نقطهٔ مقابل تحلیل است. مراد او از تحلیل، تنزیل مرکّب به اجزای بسیط آن است؛ مانند وقتی که یک شیء طبیعی به مولکولها، به اتمها، و بالأخره به <ذرّات>ریزتر از اتم تنزیل داده شود، یا مثل آنکه مفهوم تازه‌ای بر حسب تنظیم تازه‌ای از مفاهیمی که قبلاً داشته‌ایم تبیین شود. مقصودش از شهود، <آگاهی بیواسطه>[4]

1. *La pensée et le mouvant,* P. 7 (3rd ed., 1934).

2. *Ibid.*, P. 7.

3. *Ibid.*, P. 7.

4. *La pensée et le mouvant,* P. 35.

یا آگاهی مستقیم از واقعیت است. برگسون همچنین نمادین کردن را، که لازمهٔ تفکّر تحلیلی است، نقطهٔ مقابل آزادی شهودی مأخوذ از نمادین شدن قرار می‌دهد.[1] به هر حال، حتی اگر ادراک شهودی از واقعیت فی‌نفسه نتواند با نمادهای زبانی بیان شود، بدیهی است که هیچ فلسفه‌ای نمی‌تواند بدون ریخته شدن در قالب مفهوم و زبان وجود داشته باشد. البته برگسون از این واقعیت خوب آگاه است. برای پی‌بردن به مضمون شهود و فهمیدنِ معنا و مدلول اشراقی آن جهد تفکر[2] لازم است. مفهومی که بیان‌کنندهٔ یک شهود باشد در وهلهٔ اول بیشتر مبهم به نظر می‌رسد تا روشن؛ و هر چند بتوان اصطلاحات مناسب نظیر <استمرار حقیقی > به کار برد، عبارت زبانی واقعاً فهمیده نخواهد شد مگر آنکه از شهود برخوردار بود. در حقیقت، فیلسوف باید برای وضوح جهد کند؛ اما نمی‌تواند بوضوح دست یابد، مگر آنکه به اصطلاح شهود و بیان همراه شود یا اینکه از طریق رجوع به آگاهی شهودی نسبت به چیزی که فیلسوف از آن سخن می‌گوید، نمادین شدن وارسی شود. بعلاوه، خیال می‌تواند با پیشنهاد کردن مضمون شهود و فراهم آوردن تسهیلات برای برخوردار شدن از شهود، نقش سودمندی ایفا کند.[3]

بجاست اگر گفته شود که فلسفه بر شهود مبتنی است. متعلق چنین شهودی چیست؟ پاسخ کلی می‌تواند این باشد که متعلق شهود حرکت، شدن، استمرار است، یعنی آن چیزی که فقط می‌توان از راه آگاهی بیواسطه یا شهودی شناخت و نه از طریق تحلیل تنزیلی که آن را تحریف می‌کند یا تداوم آن را از بین می‌برد. این سخن (در قالب تفکر برگسون) بدین معناست که متعلق شهودْ واقعیت است. زیرا در دومین کنفرانسهای آکسفردش این گفتهٔ معمولاً رایج را بیان می‌داشت که <تغییر وجود دارد، اما چیزی نیست

---

1. *Ibid*., P. 206.

۲. برگسون در پاسخ به منتقدانی که شهود را به آنچه در عواطف یا احساسات هست تعبیر می‌کنند، می‌گوید <شهود ما تفکّر است> (*Ibid*., P. 109). به هر حال، در وهلهٔ اول مانند تعارضی در اصطلاحات به نظر می‌رسد؛ اما ممکن است تا اندازه‌ای <تفکر> من دوبیران، یعنی آگاهی بیواسطهٔ نفس به حیات درونی‌اش، و به زبانی دیگر روانشناسی انعکاسی مدّنظرش باشد. به هر حال، حتی اگر خود شهود تفکر نباشد، مطمئناً برگسون ذهن فیلسوف را به اصطلاح از طریق سیر تفکّری که سعی دارد تا جایی که امکان دارد به شهود نزدیک باشد، به منزلهٔ ذهنی که شهود مختص آن است می‌شناسد.

۳. در شهودهای استثنایی، مثل شهودهایی که عرفا پیدا می‌کنند، استفاده از تخیّل می‌تواند مناسبترین راه سعی در انتقال بعضی تصورات شهودی یا تجارب باشد.

که، زیر تغییر، تغییر کند: تغییر نیازی به حامل ندارد. حرکت وجود دارد، اما شیء متعطّل و تغییرناپذیری که حرکت کند وجود ندارد: لازمهٔ حرکت، شیء متحرک نیست. >[1] البته در مورد اول متعلق شهود، همچنانکه از نظر من دوبیران، حیات درونی نفس، زندگی درونی روح بود. برای مثال، برگسون می‌گوید که وجود فقط با تجربه حاصل می‌شود. سپس می‌افزاید که <این تجربه، اگر سخن از شیء مادی باشد، بینایی یا بساوایی و به طور کلّی ادراک خارجی نامیده خواهد شد: اگر مربوط به روح باشد، «شهود» نام خواهد داشت. >[2] راست است که به قول برگسون چیزی که در درجهٔ اول مطمح نظر اوست استمرار واقعی است. امّا این استمرار را در زندگی نفس، در <مشاهدهٔ بیواسطهٔ روح با روح >[3]، در زندگی درونی می‌یابد.

بنابراین، برگسون می‌تواند بگوید مادام که علم مثبت به عالم مادی توجه دارد، مابعدالطبیعه <روح را برای خود نگاه می‌دارد. >[4] با توجه به وجود روانشناسی، این سخن می‌تواند بوضوح نادرست به نظر برسد. از نظر برگسون هر چند که روانشناسی به عنوان علم به بررسی روح یا ذهن خود می‌پردازد، به منزلهٔ علمی مادّی است. مقصود اینکه، حیاتْ ذهن را به گونه‌ای تحلیل می‌کند که آن را مشابه اشیاء دارای مکان و چیزهای مادّی نشان دهد. روانشناس تجربی لزوماً نمی‌گوید که پدیده‌های ذهنی، مادّی است. اما تحلیل به تنزیل را از اشیاء طبیعی به ذهن تعمیم می‌دهد و آن را به منزلهٔ چیزی بکلی علیه خودش در نظر می‌گیرد. البته فیلسوف مابعدالطبیعی، آگاهی شهودی یا بیواسطه به زندگی درونی روح را به نحوی که زیسته شده است، به منزلهٔ نقطهٔ عزیمتش می‌داند، و سعی می‌کند این شهود را در تفکّرش استمرار ببخشد.

بنابراین، به قول برگسون علم و مابعدالطبیعه متعلقات یا موضوعات مختلفی دارد. برگسون <مادّه را به علم و روح را به مابعدالطبیعه >[5] نسبت می‌دهد. بنابراین، به قدر کافی

---

۱. *La pensée et le mouvant*, P. 185. مقصود برگسون این نیست که واقعیت موجود وجود ندارد. مرادش این است که واقعیتْ شدن است، گذشته در اکنون دوام دارد و اکنون به آینده متصل می‌شود، سیر کلی همواره در استمرار است و فقط از طریق تفکیک مصنوعی که عقل برای مقاصد خودش کرده است قابل تقسیم است.

2. *Ibid.*, P. 61.

3. *Ibid.*, P. 35.

۴. *Ibid.*, P. 50 استفادهٔ برگسون از کلمهٔ <مابعدالطبیعه> در این معنا یادآور استعمال این اصطلاح از سوی من دوبیران است.

5. *Ibid.*, P. 54.

روشن است که او فلسفه را به منزلهٔ ترکیبی از علوم جزئی نمی‌داند. در باب دعوی فلسفه که می‌تواند <در تعمیم واقعیتهای مشابه به فراسوی علم برسد >[1] تردید نیست. فلسفه <ترکیبی از علوم جزئی نیست. >[2] متعلقات علم و فلسفه مختلف است. روشهای آنها هم متفاوت است. زیرا علم کار عقل است و کارهایی ناشی از تحلیل؛ اما مابعدالطبیعه شهود است، یا مبتنی بر شهود است و زندگی‌اش را از شهود کسب می‌کند.

البته گفتن اینکه موضوع بحث و روشن علم و مابعدالطبیعه متفاوت با هم است به هیچ وجه همهٔ مطلب نیست. زیرا واقعیت به نظر برگسون تغییر یا شدن است، استمرار واقعی یا زندگی روح است؛ و با بسط نظریهٔ راوسون دربارهٔ عادت، عالم مادی فیزیکدان به منزلهٔ نوعی ته‌نشست تلقی شده است که محصول حرکت زندگی در پیشرفت خلّاق آن است. پس اگر سؤال کنیم آیا واقعیت را علم بر ما آشکار می‌سازد یا مابعدالطبیعه، پاسخ باید این باشد که مابعدالطبیعه. زیرا فقط در شهود است که ذهن می‌تواند از حرکت واقعی زندگی آگاهی مستقیم داشته باشد.

برگسون سعی دارد نشان دهد که مقصودش نه خوار شمردن علم است و نه پیشنهاد کردن اینکه کنار گذاشتن یافته‌های عالِم بتواند به سود فیلسوف باشد. برای مثال، توضیح می‌دهد که وقتی بر اختلاف بین علوم مثبت و فلسفه تأکید می‌کند به پیراستن علم از <علم‌گرایی >، از مابعدالطبیعه‌ای که به اصطلاح به زیّ شناخت علمی مثبت در می‌آید نظر دارد، و به فلسفه‌ای که خود را از هر برداشت نادرست از خودش به عنوان مافوق علم آزاد می‌کند، می‌تواند از عهدهٔ کار عالم برای او بر آید یا از داده‌های علم تعمیمهایی فراهم آورد که عالم از فراهم آوردنش ناتوان است. برگسون به اتهاماتی اشاره می‌کند که به عنوان مخالف علم بر او وارد کرده‌اند، بار دیگر می‌افزاید <ما فلسفه‌ای خواستیم که به نظارت علم بر خود تن در دهد و نیز بتواند در پیشرفت علم سهیم باشد. >[3] کار عقل برای عمل لازم است؛ و اگر انسان بخواهد بر محیطش تسلّط نظری و علمی داشته باشد، علم که محصول عقل است ضروری است. بعلاوه، برگسون تا اندازه‌ای در پرده می‌گوید که علم می‌تواند برای مابعدالطبیعه آزمون‌پذیری فراهم آورد[4]، اما مابعدالطبیعه به نحوی که

---

1. *Ibid*., P. 155.
2. *Ibid*., P. 156.
3. *Ibid*., P. 82.
4. *Ibid*., P. 83.

بر شهود حقیقت مبتنی باشد، می‌تواند به علم کمک کند تا خطاهایش را تصحیح کند. بنابراین، اگرچه علم و فلسفه جدا از هم می‌مانند می‌توانند با هم همکاری کنند، و هیچ‌یک از آن دو را نباید خوار شمرد. از آنجا که موضوع بحث و روش آنها مختلف است، مجادله‌هایی که بر سر ارزش نسبی آنهاست بیهوده است.

پیداست که برگسون حق دارد بر نیاز به کار عقل و نیز کار علم تأکید بورزد. مطمئناً اندیشه‌های برگسون به هیچ روی همواره روشن و بی‌ابهام نیست. برای مثال، گاه طوری سخن می‌گوید که گویی عالم اشیاء منفرد، عالم ذوات متغیّر، توهم یا مصنوع عقل است. در موارد دیگر، منظورش این است که عقل در فعالیت متفرّدکننده‌اش تمایزهای مبتنی بر عینیّت ایجاد می‌کند. منظور دقیق او مبهم است. در عین حال، پیداست که ممکن نیست بتوانیم فقط با آگاهی از جریان مستمرّی از شدن، به هر معنای قابل شناختی که <زندگی> دارد، زندگی کنیم. نمی‌توانیم بدون عالم اشیاء متمایز زندگی و عمل کنیم؛ و بدون علم نمی‌توانیم این عالم را بشناسیم و مهار کنیم. از این رو، برگسون کاملاً حق دارد ادعا کند که مقصودش انتقاد کردن از علم به عنوان چیزی زاید نیست. با این حال، با توجه به همهٔ جوانب، درست است که از نظر او شهود است نه عقل و مابعدالطبیعه است نه علم که ماهیت واقعیت را بر ما آشکار می‌سازد، واقعیتی که اساسِ عالَم ساختهٔ عالِم است؛ حتی اگر بالضّروره ساخته شده باشد. و وقتی برگسون دربارهٔ مابعدالطبیعه که تن به نظارت علم می‌دهد سخن می‌گوید، در واقع، مقصودش این است که علم جدید از نظر وی به نحوی در توسعه است که بیشتر ثابت‌کنندهٔ نظریّات فلسفی اوست تا باطل‌کنندهٔ آن. به کلامی دیگر، اگر برای موضع برگسون حقیقت قایل باشیم، ظاهراً نتیجه گرفته می‌شود که مابعدالطبیعه از جهات بااهمیتی باید برتر از علم باشد؛ هرچند که ممکن است برگسون سعی بسیار کرده باشد که از این گونه داوریهای ارزشی پرهیز کند.

به نظر منفی برگسون نسبت به نظامهای فلسفی قبلاً اشاره شده است. نیازی به گفتن نیست که او به کوشش در استنتاج مقدّم بر تجربهٔ ماهیت حقیقت از قضایایی که بنا بر ادّعای بعضی صادق بدیهی با لذّات است علاقه‌ای ندارد. کسی که معتقد است <فلسفه

هیچ گاه این آفرینشِ مستمرِ تازگیِ پیش‌بینی‌ناپذیر >[1] را صمیمانه نپذیرفته است، پیداست که مایل نیست به هر نوع نظام اسپینوزایی‌وار با نظر مساعد نگاه کند. در واقع، برگسون مقصود ایجاد هرگونه نظام جامع را با صراحت انکار می‌کند. کاری که می‌تواند این است که به مسائل مجزا به ترتیب بپردازد و دربارهٔ داده‌ها در زمینه‌های گوناگون تفکر کند.[2] بعضی از مسائلی که به نظر فیلسوفان مابعدالطبیعی از اهمیت بسیار برخوردار بوده است به عنوان مسائل کاذب از طرف برگسون طرد شده است. مسائلی مانند <چرا کاچی به از هیچی است؟ >و <چرا نظم بهتر از بی‌نظمی است؟ >به عنوان نمونهٔ مسائل کاذب، یا به هر تقدیر به عنوان مسائلی نشان داده شده که بد طرح و تنظیم شده است.[3] با توجه به شهرتی که برگسون در شعر مبالغه‌آمیز یا زبان تخیلی و غیردقیق دارد، فقط حق این است بر این واقعیت تأکید شود که او قصد دارد تا سر حد امکان همان قدر به واقعیت مقید و وفادار باشد که تجربه شده است. راست است که از آثار متوالی او جهان‌بینی کم و بیش یگانه‌ای پیداست؛ اما این بیشتر به سبب تقارب خطوط مختلف فکری اوست تا تلاش حساب شده برای ایجاد نظامی جامع. البته بعضی مفاهیم کلیدی قاطع و نافذی نظیر شهود و استمرار وجود دارد؛ اما این مفاهیم مثل مفروضات نظامیِ قیاسی از پیش مسلّم انگاشته نمی‌شود.

وقتی برگسون از زندگی ذهنی سخن به میان آورد، فهمیدن اینکه مرادش از شهود چیست دشواری زیادی ندارد؛ حتی اگر به این اصطلاح توجّه نشود. شهود معادل آگاهی بیواسطهٔ من دوبیران است. اما وقتی که برگسون به نظریهٔ کلی تطوّر می‌پردازد، مثلاً در کتاب تطوّر خلاق، پی بردن به اینکه چگونه می‌توان این نظریه را بر شهود مبتنی دانست چندان ساده نیست. حتی اگر در خودمان از انگیزه‌ای حیاتی یا شور زیستی آگاهی بیواسطه داشته باشیم، برای آنکه این شهود مبنای نظری کلی دربارهٔ تطوّر قرار گیرد، مقدار زیادی تعمیم و قیاس لازم است. فلسفهٔ روح در دامنه‌ای که دارد از هر گونه روانشناسی انعکاسی به مراتب وسیعتر می‌شود. به هر حال، اگر سعی شود پیش از رسیدگی به

---

1. *Ibid.*, P. 132.

۲. برگسون در مصاحبه‌ای (*Mercure de France*, 1914, P. 397) اظهار داشت که از قبل نمی‌دانست مفروضاتش به چه نتایجی می‌انجامد.

3. *La pensée et le mouvant*, PP. 121 f.

خطوط متوالی تحقیق برگسون دربارهٔ این گونه مطالب بحث شود، مطلب زیادی عاید نمی‌شود.

۳. زمان و آزادی

برگسون در دیباچهٔ زمان و اختیار مرادش را از سعی در اثبات اینکه <هر بحثی بین پیروان موجبیّت علّی و مخالفانشان متضمّن خلط قبلی استمرار با امتداد، توالی با تقارن، کمیّت با کیفیّت،[۱] است > بیان می‌دارد. اگر این خلط روشن شود، شاید بتوان دید که ایرادهای علیه آزادی، همراه با تعریفهایی که از آن شده است، و <به اعتباری همان مسئلهٔ اختیار >[۲] از بین می‌رود. البته برگسون ناگزیر است پیش از آنکه ثابت کند چگونه زدودن این خلط در موجبیت علّی تأثیر می‌گذارد، ماهیت خلط ادّعایی را توضیح کند.

به قول برگسون، اشیاء طبیعی را به منزلهٔ اشیائی می‌دانیم که <رسانهٔ تهی همگنی >[۳] به‌نام مکان موجود است و مواضعی را اشغال می‌کند. و مفهوم مکان است که تصور عادی ما را از زمان، یعنی مفهوم زمان آن گونه که در علوم طبیعی و برای مقاصد زندگی عملی به کار می‌رود، تعیین می‌کند. به این معنی که، به قیاس از خطی نامتناهی که متشکل از آحاد یا لحظاتی خارج از یکدیگر باشد، زمان را در نظر می‌گیریم. این اندیشه سبب ایجاد نوعی معماهایی شد که قرنها پیش زنون طرح کرد.[۴] اما این اندیشه ما را یاری می‌دهد تا زمان را اندازه‌گیری کنیم و وقوع رویدادها را به صورت مقارن یا متوالی، در رسانهٔ زمان، که آن نیز تهی و همگن است، ثبت کنیم. در واقع، این مفهوم زمانْ تصوّر مکانی شده یا ریاضی شدهٔ استمرار است: استمرار محض که وقتی می‌توانیم در پرتو آگاهیِ زندگیِ ذهنیِ درونیِ خودمان به طریق شهودی یا بیواسطه بدان واقف شویم که به اصطلاح به عمق آن راه یابیم؛ و آن مجموعه‌ای از تغییرات کیفی است که در یکدیگر حل می‌شوند و به یکدیگر نفوذ می‌کنند، چندان که مانند قطعه‌ای موسیقی هر <جزء > معرّف

---

۱. *Time and Free Will*, PP. xix-xx برای راحتی خوانندگان، ارجاعاتی که به این کتاب داده شده به ترجمهٔ انگلیسی آن است. اما اگر خود من از متن فرانسه ترجمه کرده باشم، در جاهایی عبارات اندکی فرق دارد.

2. *Ibid*., P. XX.

3. *Ibid*., P. 95.

۴. بسان واحدهای مجزا که در توالیشان به منزلهٔ تشکیل‌دهندهٔ زمان در نظر گرفته می‌شوند 'درنگهای عملی زمان'اند (*La Pensée et le mouvant*, P. 9.).

کل می‌شود؛ ونه در واقعیت بلکه فقط از طریق انتزاع فکری واحدی مجزّاست. استمرار محض، تداوم حرکت است با تفاوتهای کیفی نه کمّی. بنابراین، می‌توان آن را تداومی ناهمگن دانست نه همگن. به هر حال، زبان <اقتضا می‌کند همان تمایزهای روشن و دقیق، همان انفصالی را که بین اشیای مادی است، بین اندیشه‌هایمان برقرار کنیم. >[1] فکر و زبان استدلالی ایجاب می‌کند که جریان بی‌وقفهٔ آگاهی[2] را به مراحل مجزّا و قابل شمارش، که یکی پس از دیگری در زمان قرار گیرد و به صورت رسانه‌ای همگن نشان داده شود، بشکنیم. البته این مفهوم زمان <فقط شبح مکان است که به آگاهی فکری متبادر می‌شود >[3]، حال آنکه استمرار محض <صورتی است که توالی مراحل آگاهی ما به خود می‌گیرد؛ وقتی که نفس ما خود را زنده نگاه می‌دارد، وقتی که از ایجاد تفکیک بین مراحل فعلی و قبلی‌اش پرهیز می‌کند. >[4] در واقع، می‌توانیم بگوییم که تصوّر استمرار محض نشان‌دهندهٔ ماهیّت زندگی خودِ ژرفتر است، اما مفهوم خود به عنوان توالی مراحل، نشان‌دهندهٔ خودِ سطحی است که عقل مکان‌اندیش موجد آن است. استمرار محض با شهود فهمیده می‌شود. در شهود، خود با زندگی خودش منطبق است، اما خودِ روانشناسی تحلیلی نتیجهٔ توجه ما به خودمان به عنوان ناظران خارجی است، انگار که به اشیای طبیعی بیرون از خودمان نگاه می‌کنیم.

حال فرض کنید «خود» را به عنوان توالی مراحل مجزّا در زمانِ مکانی شده تصور کنیم. پس طبیعی است که مرحله‌ای قبلی را به عنوان علت ایجاد مرحلهٔ بعدی بدانیم. بعلاوه، عواطف و انگیزه‌ها هستیهای متمایزی دانسته می‌شود که علت یا موجب هستیهای متوالی است. شاید این مطلب اغراق‌آمیز به نظر برسد. اما این را که چنین مطلبی درست نیست می‌توان با تفکّر در سخنِ مربوط به انگیزه‌های موجبِ اختیار دریافت. در چنین زبانی، آشکارا به انگیزه‌ها وجود جوهری مستقلّی مختصّ به خودشان داده شده است. به این ترتیب، برگسون بین موجبیّت علّی و روانشناسی تداعی‌گرا قائل به ارتباط نزدیکی است. و به نظر او، اگر این روانشناسی وافی به مقصود فرض شود، هیچ پاسخی به موجبیّت علّی ممکن نیست. زیرا تصویر کردن یک مرحله از آگاهی به

1. *Time and Free Will*, P. xix.

۲. معلوم نیست برگسون تا چه حد از نویسندگان دیگر، نظیر ویلیام جیمز، تأثیر گرفته است.

3. *Time and Free Will*, P. 99.

4. *Ibid.*, P. 100.

عنوان نوسان بین دوشق مانعةالجمع، و بعد از آن انتخاب یک شق، وقتی انتخاب شق دیگر ممکن بوده باشد، معنی ندارد. اگر روان‌شناسی تداعی‌گرا را به عنوان روانشناسی وافی به مقصود بپذیریم، جست‌وجوی پاسخهایی برای موجبیّت علّی تلف کردن وقت است. نمی‌توانیم سخنان پیروان موجبیّت علّی را بر اساس آنچه انتخاب کرده‌اند رد کنیم. چیزی که ضرورت دارد این است که برداشت کلّی آنان از «خود» و زندگی آن به چالش خوانده شود. و بر حسب نظر برگسون، این بدین معناست که مفهوم استمرار محض در مقابل مفهوم زمان مکانی شده یا هندسی گذاشته شود. اگر زمان با مکان یکسان شمرده شود و مراحل آگاهی بر مبنای مقایسه با اشیای مادّی فهمیده شود، موجبیّت علّی اجتناب‌ناپذیر است. با این حال، اگر زندگی «خود» در تداومش، و در جریان بی‌وقفه‌اش دیده شود، نیز می‌توان دید که بعضی افعال از کلیّت، شخصیّت کلّی، سرچشمه می‌گیرد؛ و این افعال آزاد است. <ما وقتی آزادیم که افعالمان از شخصیت کلی‌مان سرچشمه بگیرد، وقتی که افعال بیان‌کنندهٔ شخصیّت باشد، وقتی که آن گونه شباهت وصف‌ناپذیری را که گاه بین هنرمند و اثر او می‌یابیم همراه داشته باشد. >[1]

به این ترتیب، برگسون همان تأکیدی را بر آزادی انسان می‌گذارد که در میان پیشینیان او در جنبش روح باور می‌بینیم. مقدار زیادی از آنچه مقصود اوست، مخصوصاً از راه انتقاد یا حمله، به اندازهٔ کافی مفهوم است. برای مثال، تا اندازه‌ای روشن است که گفت‌وگو دربارهٔ انتخابهای شخص که انگیزه‌های او موجب آنها باشد، مادام که مراد آن باشد که انگیزه دارای هستیی ذاتی است که گویی آدمی را از خارج و به مسیر خاصی از عمل می‌کشاند، گمراه‌کننده است. از طرف دیگر، مادام که موجبیت علّی خلق و خوی، به ترتیبی که نویسندگانی چون جان استوارت میل تصویر کرده‌اند، بتواند از هر حیث موجه باشد، صحبت دربارهٔ افعال آدمی که خلق و خوی او موجب آنها باشد، بدین معناست که هستی محدودی که تأثیر علّی یکجانبه‌ای بر اراده اعمال می‌کند، متناظر با نام <خلق و خوی > است. به طور کلّی، منظور برگسون این است که پیروان موجبیّت علّی، مخصوصاً کسانی که روانشناسی تداعی‌گرا را فرض مقدم می‌دانند، گرفتار تصویری مکانی شده‌اند که به تفصیل بحث شده است.

---

1. *Ibid.*, P. 172.

البته چنین نتیجه گرفته نمی‌شود که برگسون قائل به <اختیار بی‌وجه > است. زیرا برحسب برداشت او از این نظریه، همان نوع تصویر گمراه‌کننده‌ای که می‌توان در کار پیروان موجبیّت علّی یافت، در این نظریه هست.[۱] به نظر برگسون <هر تعریفی از آزادی برای موجبیّت علّی پیروزی خواهد آورد. >[۲] چراکه تعریف نتیجهٔ تحلیل است، و تبدیل پویش به شیء و استمرار زمانی به امتداد مکانی، لازمهٔ تحلیل است. آزادی رابطهٔ تعریف‌ناپذیر <«خود» انضمامی با فعلی است که انجام می‌دهد. >[۳] چیزی است که از آن آگاهی بیواسطه داریم، اما چیزی نیست که بتوان آن را ثابت کرد. زیرا کوشش برای اثبات آن مستلزم اتّخاذ همان دیدگاهی است که به موجبیّت علّی می‌انجامد؛ دیدگاهی که زمان را با مکان یکی می‌داند یا به هر تقدیر زمان را با تعابیر مکانی تفسیر می‌کند.

البته برگسون معتقد نیست که همهٔ اعمالی که انسان انجام می‌دهد اعمال آزادانه است. او بین <دو خودِ مختلف > فرق می‌گذارد. <یکی از آن دو به اصطلاحْ فرافکنیِ خارجی آن دیگری، مکانی شدهٔ آن، و به عبارت دیگر، بازنمود اجتماعی آن است. >[۴] در اینجا به یاد تفاوتی می‌افتیم که کانت بین خودِ پدیداری و ناپدیداری گذاشته است؛ اما برگسون به کانت، برای تفسیرش از زمان، خرده می‌گیرد. اعمال آزادانه از نظر برگسون اعمالی است که از خود، به عنوان استمرار محض، سرچشمه می‌گیرد. «آزادانه عمل کردن بازیافتن تملّک نفس و دوباره به چنگ آوردن استمرار محض است.»[۵] «اما بخش عمده‌ای از زندگیهای ما در مرتبهٔ «خود» ظاهری می‌گذرد، در مرتبه‌ای که ما، برای مثال، بیشتر بر اثر فشار اجتماعی عمل می‌کنیم تا اینکه خودمان عمل کنیم. و از این رو ندرتاً آزادیم.»[۶] ظاهراً این نظریه به برگسون امکان می‌دهد که از موقعیت نامساعد کانت رها شود، یعنی از این اندیشه که بعضی اعمال از یک دیدگاه جبری است و از دیدگاهی دیگر اختیاری. البته عمل آزادانه حتی از نظر برگسون که از خودِ <عمیقتر > یا کلِّ شخصیّت سرچشمه می‌گیرد، اگر به اصطلاح در زمان همگن و مکانی شده واقع شده باشد، به‌سان

---

۱. به قول برگسون، مقصود آن تصویری از خود است که به سان گذشتن تعدادی مراحل مجزا و بعد از آن به صورت نوسان میان دو راه آماده است که فراروی آن گسترده است.

2. *Time and Free Will*, P. 220.

3. *Ibid.*, P. 219.

4. *Ibid.*, P. 231.

5. *Ibid.*, P. 231-2.

6. *Ibid.*, P. 231.

عملی جبری به نظر می‌رسد. اما این دیدگاه را، حتی اگر برای مقاصد عملی، اجتماعی و علمی لازم باشد، به منزلهٔ دیدگاهی خطا می‌داند.

آنچه برگسون می‌خواهد دربارهٔ دو مرتبهٔ «خود» بگوید نه فقط یادآور فلسفهٔ کانتی است، بلکه تمایزی را به خاطر می‌آورد که فلسفهٔ وجودی اخیر بین وجود متأصّل و نامتأصّل گذاشته است. البته بین فلسفهٔ برگسون و فلسفهٔ وجودی تفاوتهای بارزی هست؛ همان طور که میان دو نحلهٔ مختلف فلسفهٔ وجودی تفاوت هست. اما مسئله این نیست که فلسفهٔ وجودی به عنوان تکامل تاریخی فلسفهٔ زندگی برگسونی معرفی شود، بلکه بیشتر موضوعِ قرابتها مطرح است. در جنبش روح باوری و نیز در فلسفهٔ وجودی می‌توان انتقاد از <عملگرایی> را دید که خود را با تأکید بر آزادی انسان و در تفسیری از آزادی در قالب تصوّری از نوعی «خود» عمیقتر نشان می‌دهد. اگر به فلسفهٔ کارل یاسپرس توجه کنیم می‌توانیم به این منظور او پی ببریم که اگر موضع ناظرای خارجی را اختیار کنیم، موضع عالِمی که عینیّت می‌بخشد، به هیچ روی نمی‌توانیم از جبر روش‌شناختی پرهیز کنیم، حال آنکه آزادی که عامل به حیث عامل از آن آگاه است، چیزی است که به موضع برگسون شباهت دارد. این واقعیت که کانت، کیرکگارد، و نیچه تأثیری که در اندیشهٔ یاسپرس نهادند در برگسون نگذاشتند، در این نکته که بین خطوط فکری آنها نوعی شباهت هست تغییری نمی‌دهد.

۴. حافظه و ادراک: رابطهٔ بین روح و مادّه

برگسون در مادّه و حافظه به مسئلهٔ رابطهٔ بین ذهن و جسم می‌پردازد. در مقدمه‌اش می‌گوید که کتابْ قائل به واقعیت روح و مادّه هر دوست، و بنابراین موضع او صراحتاً دوگانه‌انگاری است. راست است که از مادّه به عنوان تجمّعی از صورتهای ذهنی یاد می‌کند، اما مرادش از کاربرد کلمهٔ <صورت ذهنی> این نیست که شیء خارجی فقط در ذهن انسان وجود دارد؛ مقصودش این است که شیء همان است که ما ادراک می‌کنیم و نه چیزی بکلّی متفاوت. برای مثال، شیء سرخرنگ چیزی است که سرخ است. سرخی چیزی ذهنی نیست. در واقع، شیء خارجی <صورتی ذهنی است، اما صورتی که وجود فی‌نفسه دارد.>[1] در میان این گونه اشیای خارجی، چیزی هست که نه فقط با ادراک، بلکه

---

۱. *Matter and Memory*, P. viii ارجاع به صفحات به صفحات ترجمهٔ انگلیسی است، حتی وقتی که ترجمهٔ خود من اندکی فرق داشته باشد. ـ ن.

<با تأثّرات از درون نیز می‌شناسم؛ و آن جسم من است. >[1] رابطهٔ بین جسم من و ذهنم چیست؟ مخصوصاً آیا مراحل ذهنی با مراحل طبیعی در مغز یکسان است، بدان سان که صبحت دربارهٔ اولی و گفت‌وگو دربارهٔ دومی فقط دو زبان یا دو طرز بیان است که به یک چیز ارجاع دارد؟ یا اینکه ذهن پدیدار ثانوی سازوارهٔ مغزی است، بدان سان که کاملاً و از هر جهت وابسته به مغز است؟ به کلامی دیگر، آیا رابطهٔ بین ذهن و مغز به گونه‌ای است که هر کس شناخت کاملی از آنچه در مغز می‌گذرد داشته باشد پس بدانچه در آگاهی رخ می‌دهد شناخت جامع دارد؟

برگسون می‌گوید <حقیقت این است که برای ردّ کردن مادیگرایی یک راه و فقط یک راه وجود دارد، و آن اثبات کردن این مطلب است که مادّه صرفاً همان است که به نظر می‌رسد هست. >[2] زیرا اگر مادّه چیزی نباشد جز آنکه به نظر می‌رسد هست، دلیلی وجود ندارد تواناییهای پنهانی چون اندیشه بدان نسبت داده شود. این یک دلیل است که چرا برگسون دربارهٔ ماهیت موضوع تا اندازه‌ای به تفصیل می‌پردازد. اما گرچه چیزی که برگسون موضع حسّ مشترک می‌داند باید کفایت کند، تفکّر فلسفی به چیزی بیش از آن نیاز دارد. و برگسون که از راه بررسی حافظه، بر این اساس که حافظه دقیقاً به منزلهٔ نشان‌دهندهٔ <نقطهٔ کنش متقابل بین ذهن و مادّه است >[3] به حل مشکلش می‌پردازد، ظاهراً محکمترین پشتیبان را برای مادیگرایی و پدیده‌واری فراهم می‌آورد. البته بررسی حافظه مستلزم بررسی ادراک نیز هست، چه ادراک <به طور کلی آکنده از صورتهای ذهنی حافظه است که به هنگام تفسیر کردن آن، آن را تکمیل می‌کند. >[4]

سخن کوتاه کنیم، برگسون بین دو نوع حافظه فرق می‌گذارد. در وهلهٔ اول نوعی حافظه است که عبارت است از سازوکارهایی حرکتی که به عادت شباهت دارد یا عادت است. از این روست که شخص می‌تواند مجموعه‌ای از کلمات، درس یا شعری را از بر کند. و وقتی محرّک مناسب فراهم باشد، سازوکار شروع به عمل می‌کند. <نظامِ بسته‌ای از حرکات خودکار وجود دارد که با ترتیب مشابه یکی پس از دیگری می‌آید و زمان مشابه می‌برد. >[5] حافظه در این معنای تکرار مکانیکی عادتی بدنی مثل راه رفتن است؛

1. *Ibid*., P. I.
2. *Ibid*., P. 80.
3. *Ibid*., P. xii.
4. *Ibid*., P. 170.
5. *Ibid*., P. 90.

اگر دقیقاً به این معنی گرفته شود، شامل بازنمود ذهنی گذشته نیست، بلکه بیشتر استعدادی جسمانی و قابلیّتی بدنی برای پاسخ دادن به ترتیبی خاص به محرّکی بخصوص است. حافظه در این معنا منحصر به انسان نیست. برای مثال، می‌توان طوطی را تربیت کرد تا با اداکردن بعضی کلمات به طور مرتب به محرّکی پاسخ دهد. این نوع حافظه با چیزی که برگسون آن را <حافظهٔ محض> می‌نامد، چیزی که بازنمود و ثبت‌کنندهٔ <همهٔ رویدادهای زندگی روزمرّهٔ ماست>[1] و هیچ چیز جزئی را از نظر دور نمی‌دارد متفاوت است. حافظه در این معنا روحی است و قبول وجود آن بوضوح در حکم قبول این معنی است که بخشی از ذهن ناهشیار است. اگر سراسر گذشتهٔ من، گویی به صورت تصویرهای ذهنی حافظه، در ذهن من ذخیره شده باشد، پیداست که در لحظهٔ مورد نظر فقط تعدادی از این تصویرها به هشیاری فراخوانده می‌شود. پس اینها بایستی در حوزهٔ ناهشیار ذهن نگاهداری شده باشد. در واقع، اگر سراسر گذشتهٔ من، با همهٔ جزئیات، یکباره در هشیاریم ظاهر می‌شد، عمل ناممکن می‌گردید. کلید رابطهٔ بین مغز و حافظهٔ محض در اینجاست. به گفتهٔ برگسون، کار مغز این است که با حافظهٔ محض جلو یورش هشیاری را بگیرد، و فقط آن دسته از یادآوریهایی را راه دهد که به نحوی به عمل اندیشیده یا لازم مربوط است. حافظهٔ محض به خودی خود روحی است، اما انگار که محتویات از صافی مغز می‌گذرد. البته حافظهٔ محض و حافظه به عنوان عادت در عمل با هم جمع می‌شود؛ برای مثال، مانند تکرار هشیارانهٔ چیزی که فراگرفته شده است. اما نباید اینها را خلط کرد، زیرا این گونه خلط است که به پشتیبانی از مادیگرایی می‌انجامد.

برگسون مفهوم حافظهٔ محض را با مفهوم استمرار محض مرتبط ساخته است؛ و از راه بررسی پدیده‌هایی آسیب‌شناختی مانند زبان پریشی می‌گوید دلیل قانع‌کننده‌ای وجود ندارد که خاطرات جایگاه معیّنی در مغز داشته باشد. به نظر او مغز انبار خاطرات نیست، بلکه نقشی ایفا می‌کند که به نقش مکالمهٔ تلفنی شباهت دارد. اگر کسی به درون مغز راه یابد و همهٔ مراحلی را که در آنجا رخ می‌دهد آشکارا ببیند، تنها چیزی که خواهد یافت احتمالاً <آگاهی یا حرکات آماده شده است.>[2] یعنی حالت مغزی فقط نشان‌دهندهٔ بخش کوچکی از حالت ذهنی، یعنی <همان بخشی است که می‌تواند به صورت حرکات

1. *Ibid*., P. 92.

2. *Ibid*., P. xiii.

جابه‌جایی در آید. >[۱] به عبارت دیگر، برگسون سعی دارد که نظریهٔ توازی روانی ـ تنی یا روانی ـ عصبی را با این استدلال رد کند که حالت مغز فقط تا جایی حالت ذهن را نشان می‌دهد که حیات روانی متوجّه به عمل و آغاز غیرمستقیم عمل یا دست کم تمهید آن باشد.

برگسون تأکید می‌کند که ادراک نوعاً متفاوت با یادآوری است. در ادراک، شیء و مدرک به عنوان متعلقِ شهودِ واقع جلوه می‌کند، امّا در یادآوری، شیء غایب به یاد آورده می‌شود. اگرچه ادراک شهود واقع است، خطاست تصوّر شود که ادراک به معنی اخصّ کلمه معطوف به شناخت محض است. به عکس <بکلّی متوجّه به عمل است. >[۲] مقصود اینکه ادراک با توجه به کنش یا واکنش ممکن اساساً انتخابی است؛ خصلتاً سودگرا است. در واقع، تأکید بر چیزی دارد که می‌تواند پاسخگوی نیاز یا تمایلی باشد. و می‌توان پذیرفت که ادراک حیوانات عموماً فقط همین نوع است.[۳] اگر از نردبان تطوّر زندگی جانوری بالا رویم و به قلمرو آگاهی و آزادی برسیم، حوزهٔ کنش ممکن و ذهنیّت ادراک افزون می‌شود. اما ادراک فی‌نفسه، یعنی <ادراک محض >، متوجه عمل است و اگر ادراکهای ما همگی <محض > یعنی شهود بسیط اشیاء، می‌بود وظیفهٔ آگاهی یگانه ساختن آنها به کمک حافظه بود. اما حافظه اینها را به خاطرات یا اعمال یادآوری تبدیل نمی‌کرد.

با این حال، در حقیقت، ادراک محض تا اندازه‌ای مفهومی تحدیدی (حصری) است. <ادراک هیچ گاه تماس سادهٔ ذهن با شیء حاضر نیست. تماماً آکنده از صورتهای ذهنی حافظه است که به هنگام تفسیر کردن آن کاملش می‌کند. >[۴] حافظهٔ محض خود را در صورتهای ذهنی نشان می‌دهد و همین صورتها به ادراکات ما راه می‌یابد. از جهت نظری می‌توان بین حافظهٔ محض و ادراک محض فرق نهاد؛ و برای برگسون مهمّ است که این

---

1. *Ibid.*, P. xiii.

2. *Ibid.*, P. 21.

۳. ممکن است خرده بگیرند که در مورد حیوانات باید ارجاع، بیشتر به احساس باشد تا به ادراک. اما قصد برگسون این نیست که احساس را اساسی‌تر از ادراک بداند. <احساسهای ما نسبت به ادراکهای ما، نسبت کنش واقعی بدن ما به کنش ممکن یا بالقوهٔ آن است.> (*Ibid.*, P. 58) کنش بالقوّه بر کنش واقعی مقدّم است. کنش واقعی بدن به صورت احساسهای انفعالی در خودش آشکار می‌شود. برای مثال، جانور گیاهخوار علف را ادراک می‌کند. هر چه علف نزدیکتر باشد، کنش بالقوّه‌ای که در ادراک پیش‌بینی شده است برای تبدیل به کنش بالفعل بیشتر آمادگی دارد. البته کنش بالفعل با احساس همراه است.

4. *Ibid.*, P. 170.

فرق گذاشته شود. وگرنه، برای مثال، یادآوری به عنوان صورت خفیف‌شده‌ای از ادراک تعبیر خواهد شد، حال آنکه فی‌الواقع نوعاً متفاوت است، نه فقط در شدّت. البته در عمل یادآوری و ادراک یکدیگر را تفسیر می‌کنند. به کلامی دیگر، ادراک در صورت انضمامی یا بالفعلش ترکیبی از حافظهٔ محض و ادراک محض و بنابراین <ترکیبی از ذهن (روح) و مادّه است. >[1] در ادراک انضمامی، ذهن صورتهای ذهنی حافظه را، که به متعلق ادراک صورت کامل و بامعنایی می‌بخشد، عرضه می‌دارد. به نظر برگسون این نظریه به حل کردن تعارض بین ذهنیگرایی و واقعگرایی کمک می‌کند، و بر روابط بین ذهن یا روح با بدن نیز پرتو می‌افکند. <ذهن (یا روح) ادراکاتی را از مادّه وام می‌گیرد که از آن تغذیه می‌کند و آنها را به صورت حرکت به مادّه بازمی‌گرداند، حرکتی که مُهرِ آزادی خود را بر آن نهاده است. >[2] ادراک محض که به عنوان مفهومی تحدیدی انطباق ذهن و عین است، به جنبهٔ مادّه تعلق دارد. حافظهٔ محض که نشان‌دهندهٔ استمرار واقعی است به جنبهٔ روح تعلّق دارد. اما حافظه، به عنوان <ترکیب گذشته و حال بـه منظور آینده >[3]، مراحل متوالی ماده را تلفیق یا متّحد می‌کند تا از آنها استفاده کند و با کنشهایی که دلیل اتحاد نفس با جسم است خودش را نشان دهد. به نظر برگسون روح و مادّه، نفس و جسم برای کنش متّحدند؛ و این اتّحاد نه با تعابیر مکانی[4]، بلکه برحسب استمرار فهمیده می‌شود.

بیشتر خوانندگانِ مادّه و حافظه غالباً درک مقصود دقیق این اثر را مانند دیگر آثار برگسون دشوار می‌بینند. و اگر نتوانند مقصود او را دریابند، بجاست گمان کنند که تقصیر از آنها نیست. به هر حال، دیدگاه کلّی برگسون را به این ترتیب می‌توان خلاصه کرد. جسم <ابزار کنش و فقط ابزار کنش است. >[5] ادراک محضْ کنشِ بالقوّه است، بدین معنی که از میان اشیاء شیء را جدا می‌کند که از نظر کنش جسمانی ممکن مورد نظر است. <کنش بالقوّه اشیاء بر جسم ما و کنش بالقوّهٔ جسم ما بر اشیاء، نفس ادراک ماست. >[6] و حالت مغز دقیقاً مطابق ادراک است. البته ادراک بالفعل <ادراک محض > نیست، بلکه به

---

1. *Ibid*., P. 325.
2. *Ibid*., P. 332.
3. *Ibid*., P. 294.
۴. می‌توان گفت باید اشتباه <ثنویّت معمولی> باشد (*Ibid*).
5. *Ibid*., P. 299.
6. *Ibid*., P. 309.

کمک حافظه، به عنوان <حافظهٔ محض>، که فی‌نفسه <چیزی است سوای کار مغز>[1] غنی و تفسیر می‌شود. بنابراین، ادراک به نحوی که عملاً آن را تجربه می‌کنیم (یعنی آکنده از صورتهای ذهنی حافظه) نقطه‌ای است که در آن روح و مادّه، نفس و جسم در سمت‌گیری به سوی کنش به طرز فعّال تطابق می‌یابند.[2] و گرچه عنصر <ادراک محض> با حالت مغز یا با مراحل موجود در مغز دقیقاً منطبق است، عنصر <حافظهٔ محض> منطبق نیست. روح یا ذهن فی‌نفسه نه کار مغز است نه پدیداری ثانوی؛ امّا چون به کنش تبدیل می‌شود وابسته به جسم است، ابزار کنش و کنش بالقوّه که از کنش بالفعل تصوّر و آگاهی قبلی دارد و آن را تدارک می‌بیند، به مغز وابسته است. آسیب به مغز ممکن است مانع کنش شود، اما نباید آن را به منزلهٔ نابودکنندهٔ ذهن یا خود روح پنداشت.[3]

۵. غریزه، هوش، و شهود بر مبنای نظریهٔ تطوّر

برگسون در زمان و اختیار و مادّه و حافظه، در چارچوب مسائل جزئی، از یک سو خوانندگانش را با اندیشه‌هایش دربارهٔ زمان ریاضی یا زمان مکانی شده آشنا می‌کند، و از سوی دیگر با استمرار محض؛ از یک طرف با هوش تحلیلی که مفهوم مکان بر آن حاکم است، و از طرف دیگر با شهود؛ با مادّه به عنوان حوزهٔ مکانیسم و با روح به منزلهٔ قلمرو آزادی خلاّق؛ با انسان بیشتر به عنوان عامل تا ناظر و با هوش به عنوان خدمتکار نیازهای عمل؛ حتی اگر انسان از طریق شهود بتواند به ماهیّت شدن به گونه‌ای که در زندگی درونی خودش تجلّی کرده است پی ببرد. این گونه اندیشه‌ها را در تطوّر خلاّق در مضمون گسترده‌تری نشان می‌دهد.

۱۸۵۹، سال تولد برگسون، همان سال انتشار کتاب منشأ انواع [داروین] بود. برگسون با اینکه نظریهٔ تطوّر به طور کلی در اندیشه‌اش تأثیر داشت، نمی‌توانست هیچ گونه تفسیر مکانیستی از تطوّر، از جمله داروینیسم را، بپذیرد. برای مثال، نظریهٔ <گزینش طبیعی> بر

---

1. *Ibid.*, P. 315.

۲. همان طور که قبلاً گفته شد، حافظه به قول برگسون نقطهٔ تطابق است، اما صحبت ما در اینجا از ادراک انضمامی و آگاهانه است که صورتهای ذهنی حافظه همواره در آن حاضر است، و از مفهوم تحدیدی ادراک محض صحبتی در میان نیست.

۳. برگسون به این دیدگاه به عنوان دلیل بقاء، به عنوان برطرف‌کنندهٔ مانعی اصلی که بدان اعتقاد دارد، نگاه نمی‌کند.

حسب تغییرات تصادفی یا اتفاقی که سازواره را برای بقا سازگار می‌کند به نظر او کاملاً ناقص می‌آمد. در جریان تطوّر می‌توان تحوّلی از پیچیدگی را دید. اما لازمهٔ مرتبهٔ برتری از پیچیدگی درجهٔ بیشتری از مخاطره است. اگر ارزش بقا تنها عامل بود، می‌شد انتظار داشت که تطوّر در ساده‌ترین انواع سازواره متوقف شود. مثلاً در تغییرات تصادفی یا اتفاقی اگر این تغییرات در بخشی از کل (مانند چشم) رخ دهد، ممکن است به کلّی مانع از ایفای وظیفهٔ کل بشود. زیرا ایفای وظیفهٔ مؤثر کلّ باید هماهنگی یا همسازگاری باشد؛ و نسبت دادن این فقط به <تصادف>، زودباوری بیش از اندازه است. در عین حال، تبیین تطوّر بر حسب غایت اگر مفهوم غایت به این معنا باشد که سیر تطوّر فقط حصول یا تحقق هدفی از پیش تعیین شده است، به نظر برگسون قابل قبول نبود. زیرا این نوع نظریه هر گونه نوآوری و خلاقیّتی را از بین می‌برد و از جهات مهمی به مکانیسم شباهت داشت. البته مفهوم هدف پیش‌اندیشیده یا از پیش تعیین شده را علاوه کرد؛ اما نه در باب توضیح مکانیستی و نه در مورد تفسیر فرجام شناختی[1]، جایی برای بروز نوآوری باقی نماند.

به نظر برگسون، ما حق داریم برای یافتن کلید تطوّر زندگی به طور کلی به زندگی درونی انسان توجه کنیم. در درونمان به انگیزه‌ای حیاتی، شوری زیستی، که در تداوم شدن خودمان یا استمرار متجلّی است آگاهیم، یا بهتر است بگوییم می‌توانیم از آن آگاه باشیم. به هر حال، حق داریم این مفهوم را به عنوان فرضیه‌ای نظری استنباط کنیم و <انگیزه‌ای اصیل برای زندگی مسلّم فرض کنیم که از طریق سازواره‌های تکامل‌یافته که حلقهٔ وحدت‌بخش را بین نسل نطفه‌ها برقرار می‌سازد>[2] از یک نسل نطفه به نسل بعد منتقل شود. برگسون این انگیزه را به منزلهٔ علت تغییرات می‌دانست، به هر تقدیر علت تغییراتی که منتقل و انباشته می‌شود و انواع تازه‌ای به وجود می‌آورد.[3] طرز عمل آن را نباید مشابه طرز کار تولیدکنندگانی دانست که برای ایجاد یک کلّ قطعه‌های آماده شده را

---

۱. عبارت <تفسیر فرجام شناختی> را باید به معنای تفسیری از تطوّر دانست که آن را به صورت تحقّق رو به پیشرفت طرحی پیش‌اندیشیده، به اجرا درآمدن نقشه‌ای راهنما باز بنماید. برگسون اصلاً منکر فرجام‌شناسی ذاتی در سازواره نیست. نیز منکر فرجام‌شناسی کلّی نیست که به ظهور چیزی که تازه است امکان می‌دهد.

2. *Creative Evolution*, P. 92.

ارجاع صفحات به ترجمهٔ انگلیسی است، هرچند که من عبارات را بار دیگر از فرانسه ترجمه کرده‌ام.

3. *Ibid.*, P. 92.

سوار می‌کنند، بلکه بیشتر به منزلهٔ عمل سازمان بخشی به شمار آورد[1] که از مرکز به خارج پیش می‌رود و در این سیر، تنوّع ایجاد می‌کند. شور زیستی از جانب مادّهٔ لخت با مقاومت روبه‌رو می‌شود، و در تلاشهایی که برای غلبه یافتن بر این مقاومت دارد، راههای تازه‌ای را می‌آزماید. در واقع، تلاقی بین فعالیت <انفجاریِ> انگیزهٔ حیاتی و مقاومت مادّه است که به تکامل طرق و سطوح مختلف تطوّر راه می‌برد. انگیزهٔ حیاتی در نیروآفرینی‌اش از مرحلهٔ سازمان‌بخشی که بدان دست یافته است فراتر می‌رود. از این رو است که برگسون حرکت تطوّر را با تکه‌تکه شدن گلوله‌ای انفجاری مقایسه می‌کند، البته به شرط آنکه تکه‌ها را به منزلهٔ گلوله‌هایی بپنداریم که به نوبهٔ خود منفجر می‌شوند.[2] وقتی که انگیزهٔ حیاتی در سطح خاصی ماده را با موفقیت سازمان می‌دهد، همین انگیزه در این سطح در توالی تک‌تک اجزای انواع مورد بحث تداوم می‌یابد. البته کار مایهٔ خلّاق شور زیستی در مرتبهٔ خاصی نابود نمی‌شود، بلکه خودش را از نو نشان می‌دهد.

به نظر برگسون حرکت تطوّر در یکی از این سه مسیر اصلی است: تطوّر زندگی نباتی، تطور زندگی غریزی، و تطور زندگی هوشمندانه یا عقلانی. مراد او انکار کردن اشکال مختلف زندگی نیست که در سازواره‌های ابتدایی‌تر و به زحمت متفرق سرچشمهٔ مشترکی دارد. نیز مقصودش این نیست که بگوید اینها هیچ چیز مشترکی ندارند. اما اینها بسادگی جای یکدیگر را نمی‌گیرند؛ برای مثال، زندگی گیاهی جای خود را به زندگی جانوری نداده است. از این رو، برگسون می‌پندارد که سه سطح را به منزلهٔ تحقّق سه گرایش متفاوت یک فعالیت دانستن، فعالیتی که در مسیر تکاملش شعبه‌شعبه شده است، بخردانه‌تر از این است که به عنوان سه مرتبهٔ متوالی یک گرایش واحد به شمار آید. سکون، ثبات و نداشتن احساس، خصوصیات غالبی است که بر دنیای گیاهان حاکم است، در حالی که در عالم جانوران تحرّک و (تا درجه‌ای) هشیاری را ویژگیهای غالب می‌یابیم. بعلاوه در عالم جانوری می‌توانیم بین آن دسته از انواعی که زندگی شهودی در میان آنها ویژگی غالب شده است فرق بگذاریم، مثلاً در بین حشرات مانند

---

۱. برگسون قبول دارد که اصطلاح «سازمان» (organization) معنای سوار کردن قطعات را برای ایجاد یک کل می‌دهد، اما تأکید می‌کند که این اصطلاح در فلسفه باید معنایی، سوای آنچه در زمینهٔ تولید صنعتی و در زمینه‌ای عملی دارد، داشته باشد.

2. *Creative Evolution*, P. 103.

زنبوران و مورچگان، و در بین انواع مهره‌داران که در آنها زندگی هوشمندانه پدید آمده و تکامل یافته است.

برگسون سعی دارد نشان دهد که نظریه‌اش دربارهٔ سه گرایش متفاوت در تطوّر، ایجاب می‌کند که، به منظور پیش بردن بحث، تفاوتهایی مشخص‌تر از آنچه در عالم واقع می‌توان یافت قائل شود. <به ندرت تجلّیی از زندگی وجود دارد که مشخصات اساسیِ بیشترِ تجلیّاتِ دیگر را در حالتی ابتدایی، خواه نهان یا بالقوّه، شامل نباشد. اختلاف در نسبتهاست. >[1] بنابراین، گروه را نباید برحسب تملک سادهٔ بعضی خصوصیات آن تعریف کرد، بلکه باید بر اساس گرایش آن به تأکید بر آنها تعریف نمود. برای مثال، در حقیقت امر، زندگی شهودی و هوشمندانه به درجات و نسبتهای مختلف در یکدیگر تأثیر می‌گذارند؛ اما، مع‌الوصف، نوعاً متفاوتند و مهمّ است که به آنها جداگانه توجه شود.

برگسون غریزه و هوش را هر دو با توجه به ساختن و به‌کار بردن ابزار تعریف می‌کند. غریزه <توانایی به کاربردن و ساختن ابزارهای سازمان یافته است >[2]، ابزارهایی که به اصطلاح اجزای خود سازواره است. هوش <توانایی ساختن و به کار بردن ابزارهای سازمان نیافته >[3] است، یعنی ابزارهای مصنوعی یا آلات و ادوات. فعالیّت روانی به معنی اخصّ متوجّه تأثیر بخشیدن در عالم مادّی است. و این تأثیر ممکن است یا مستقیماً انجام بگیرد یا غیرمستقیم. بنابراین، اگر فرض کنیم انتخابی باید صورت بگیرد، می‌توانیم بگوییم که <غریزه و هوش بازنمود دو راه‌حل متفاوتِ، و به یک نسبت ظریف، یک مشکل واحد است. >[4]

بنابراین، اگر از لحاظ تاریخی به انسان نگریسته شود، به گفتهٔ برگسون نباید او را «انسان اندیشمند» توصیف کرد، بلکه به سبب آنکه ابزارهایی به منظور تأثیر بخشیدن در محیط مادی خود می‌سازد، باید او را «انسان کارگر» توصیف کرد. زیرا انسانْ هوشمند است و «هوش، بنا بر آنچه ظاهراً کاربرد اصلی آن است، عبارت از قوّهٔ ساختن اشیاء مصنوع و مخصوصاً ابزارهای ابزارساز است، و نیز عبارت از قوهٔ تنوّع بخشیدن نامحدود

---

1. *Ibid.*, P. 112.
2. *Ibid.*, P. 147.
3. *Ibid.*, P. 147.
4. *Ibid.*, P. 150.

به مصنوعات این ابزارهاست»[1] هوش، به هر صورتی که در مسیر تاریخ انسان و پیشرفت علمی بشر در آمده باشد، ویژگی اصلی‌اش جهت‌گیری عملی آن است. هوش نیز مانند غریزه در خدمت زندگی است.

مادام که عقل انسان در درجهٔ اول به وسیلهٔ ابزارهایی که می‌سازد به ساختن و ترکیب و تأثیر نهادن در محیط مادّی انسان توجه دارد، در وهلهٔ نخست و بیش از همه به جامدات غیرآلی، به اشیاء طبیعی خارج و متفاوت از سایر اشیاء طبیعی می‌پردازد، و در این قبیل اشیاء به اجزایی می‌پردازد که به همین ترتیب واضح و متمایز قلمداد شود. به عبارت دیگر، عقل انسان آنچه را نامستمر، ثابت یا ساکن است به عنوان هدف اصلی‌اش قرار می‌دهد؛ و این قدرت را دارد که شیء را به عناصر سازنده‌اش تنزیل دهد و آنها را از نو سوار کند. البته می‌تواند به موجودات زندهٔ آلی بپردازد، اما میل دارد با آنها همان رفتاری را کند که با اشیاء غیرآلی می‌کند. برای مثال، عالِم شیء زنده را به اجزای ترکیبی فیزیکی و شیمیایی‌اش تنزیل می‌دهد و سعی دارد آنها را به صورت نظری از این عناصر بازسازی کند. اگر مطلب را به صورت منفی بیان کنیم، <خصیصهٔ عقل ناتوانی طبیعی در فهم زندگی است >؛[2] نمی‌تواند «شدن»، تداوم و استمرار محض به معنی اخصّ، را دریابد. سعی می‌کند ممتد را در قالبها یا مقولات خودش به زور جای دهد؛ تمایزهای مفهومی قاطع و بارزی بگذارد که شیء فاقد آنهاست. نمی‌تواند استمرار محض را بدون تبدیل آن به مفهوم مکانی شده و هندسی زمان تصور کند. چنان است که گویی سلسله عکسهای ساکنی از حرکت خلّاق مستمر بر می‌دارد، در نتیجه حرکت خلاق مستمر خود از چنگ فهم عقل می‌گریزند. الغرض، عقل گرچه برای عمل و برای ممکن ساختن تسلّط بر محیط (و تا جایی که خود انسان بتواند به موضوعی علمی تبدیل شود تسلّط بر انسان) به طرز نمایانی سازگار است، برای فهمیدن حرکت تطوّر و زندگی یعنی <تداوم تغییری که تحرّک محض است >[3] مناسب نیست. شدنِ ممتد را به مجموعه‌ای از مراحلی که یکایک آنها ساکن است تجزیه می‌کند. بعلاوه، چون ادراک تحلیلی سعی دارد شدن را به عناصر معیّنی تنزیل دهد و آنها را با این عناصر از نو بسازد، نمی‌تواند به خلق چیزی که

1. *Ibid.*, P. 146.
2. *Ibid.*, P. 174.
3. *Ibid.*, P. 171.

بدیع و پیش‌بینی‌ناپذیر است میدان دهد. حرکت تطوّر، فعالیت خلّاق شور زیستی، یا به عنوان سیری مکانیکی نشان داده شده است؛ یا به منزلهٔ تحقّق در حال پیشرفت طرحی از پیش در نظر گرفته شده؛ در هر دو حال، جایی برای خلاقیّت نیست.

اگر مانند برگسون فرض کنیم که تطوّرْ فعالیتِ خلّاقِ انگیزه‌ای حیاتی است که در حرکت مداوم خود رو به جلو مادّه را به کار می‌برد و بر آن روشنی می‌افکند[1]، و اگر همان‌طور که برگسون مدعی است، عقل یا هوش انسان از فهمیدن این حرکت، آن طور که فی‌الواقع هست، ناتوان است، نتیجه گرفته می‌شود که عقل از فهمیدن واقعیت ناتوان است، یا در هر حال می‌تواند واقعیت را فقط با تحریف کردن و به وجود آوردن کاریکاتوری از آن بفهمد. بنابراین، برگسون به هیچ وجه بر آن نیست که وظیفهٔ نخستین عقلْ شناختن **واقعیت** (با تأکید بر این کلمه) است، و وظایف تحلیل علمی و ابداع فنی آن در درجهٔ دوم یا حتی در اشتغالات کم‌اهمیت آن است. به عکس، عقل در وهلهٔ اول برای عمل و برای مقاصد تسلّط عملی بر محیط تکامل یافته است و کاربردهای منطقی و علمی‌اش مقتضای طبیعت آن است، حال آنکه بالطبع برای فهمیدن **واقعیت** مناسب نیست. همان طور که قبلاً گفته شد، انسان در هر حال تا جایی که به طبیعت اصلی او مربوط است، بیشتر ابزارساز است تا اندیشه‌ورز.

پرسشی که در این باب آشکارا به میان می‌آید این است که آیا اصلاً می‌توانیم طبیعت واقعیت را، همان طور که به اصطلاح فی‌نفسه هست، بشناسیم یا نه. چه وسیلهٔ دیگری جز عقل برای شناختن داریم؟ غریزه می‌تواند به زندگی نزدیکتر باشد. همان طور که برگسون مدعی است، می‌تواند ادامهٔ زندگی باشد. اما مبتنی بر تفکّر نیست. بازگشتن به غریزه می‌تواند ترک کردن قلمرو آن چیزی باشد که معمولاً شناخت نامیده می‌شود. بنابراین، اگر تفکر ذهنی، از فهم طبیعت راستین واقعیت و صیرورت خلّاق ناتوان باشد، ظاهراً نتیجه گرفته می‌شود که هیچ گاه نمی‌توان آن را شناخت، بلکه محکومیم به اینکه فقط با تصورات خیال‌آلودمان از واقعیت زندگی کنیم.

نیازی به گفتن نیست که این نوع پرسش را خود برگسون پیش می‌کشد و سعی می‌کند

---

۱. از نظر برگسون محرّک حیاتی عملاً خالق مادّه نیست؛ به طرز خلّاق در مادّه منتشر می‌شود و ماده مصرف می‌کند.

به آن پاسخ بگوید. در واقع، خط اصلی فکرش را می‌تون از آنچه قبلاً گفته شد استنتاج کرد. اما در کتاب تطوّر خلاق در مضمون گستردهٔ نظریهٔ تطورگرا طرح شده و به مفهوم جهات یا گرایشهای مختلف در جریان تطوّر مرتبط گردیده است. هوش به مادّه می‌پردازد و <به وسیلهٔ علم، که کار آن است، راز اعمال طبیعی را کامل و کاملتر بر ما عیان خواهد کرد.>[1] با این حال، زندگی را فقط با تعبیر آن بر حسب لختی (ماند) می‌تواند دریابد. غریزه متوجّه زندگی است، اما فاقد آگاهی فکری است. با این حال، غریزه که نوعی ادامهٔ خود زندگی است[2] اگر می‌توانست متعلق خود را بسط دهد و نیز دربارهٔ خود بیندیشد، <کلید اعمال حیاتی را به دست ما می‌داد.>[3] و این اندیشه در شهود آزموده می‌شود که <غریزهٔ بی‌طرف، آگاه از خود، توانا به اندیشیدن دربارهٔ متعلق شناسای‌اش و قادر به توسعه دادن آن تا بی‌نهایت> می‌شود.[4] شهود مستلزم تکامل هوش است. غریزه بدون این تکامل و با توجه به حرکات طبیعی، منحصر به متعلقات علاقهٔ عملی خواهد ماند. به عبارت دیگر، پیدایش آگاهی فکری شرط مقدم شهود است که بعد از آن، به ترتیب متناظر با مادّه و زندگی، به هوش و شهود تفکیک می‌شود. <به این ترتیب، این تضاعف آگاهی به دو صورت واقعیت ارتباط می‌یابد، و نظریهٔ شناخت باید متکی به مابعدالطبیعه باشد.>[5]

بگذارید مانند برگسون فرض کنیم که هوش به ماده و شهود به زندگی معطوف است، نیز بگذارید فرض کنیم که هوش تکامل یافته موجد علوم طبیعی است؛ معنی ضمنی این سخن آشکارا این است که فلسفه، به حکم آنکه به بررسی زندگی می‌پردازد، بر شهود مبتنی است. در واقع، برگسون به ما می‌گوید که اگر شهود بتواند بیش از چند لحظه تداوم بیابد، فیلسوفان اتفاق نظر خواهند داشت.[6] البته مشکل این است که شهود نمی‌تواند به گونه‌ای تداوم بیابد که نظامهای رقیب فلسفه را بی‌درنگ از بین ببرد. در عمل، باید بین شهود و هوش مبادله باشد. هوش باید خود را با محتوای شهود انطباق دهد؛ و آنچه با این محتوا می‌کند باید با ارجاع به شهود وراسی و تصحیح شود. به اصطلاح، باید با

1. *Creative Evolution*, P. 186.

۲. برگسون با عنوان <مشارکت حسّی> از غریزه یاد می‌کند (*Ibid.*, 186).

3. *Ibid.*, P. 186.

4. *Ibid.*, P. 186.

5. *Ibid.*, P. 188.

6. *Ibid.*, P. 252.

ابزارهایی که در دست داریم بسازیم؛ و فلسفه همین که خود را از مفروضات و پیشداوریهای مابعدالطبیعی آزاد کند، به سختی می‌تواند به درجه‌ای از خلوص برسد که علم تحصّلی به دست می‌آورد. البته شهود بدون فلسفه کور است.

برگسون شهود آزادی ما، فعالیت خلاق آزادانهٔ ما را به عنوان کلید طبیعت **عالم** به کار برد. <عالم آفریده نشده، بلکه در خلق مدام است.>[1] به عبارت دقیقتر، هم ساختن است و هم ویران کردن. برگسون استعارهٔ فوران بخار را به کار می‌برد: بخار که از ظرفی با فشار بسیار خارج می‌شود، به صورت قطرات آب متراکم می‌شود و فرومی‌افتد. <پس از مخزن عظیم زندگی، لاینقطع فورانهایی صورت می‌گیرد که هر یک از آنها چون فرو می‌افتد عالمی است.>[2] مادّه بازنمود فرو افتادن یعنی جریان نابود شدن است، اما حرکت زندگی در عالمْ بازنمود آن چیزی است که در حرکت واژگونهٔ فواره حرکت به سوی بالا باقی می‌ماند. خلق انواع زنده ناشی از فعالیت خلّاق زندگی است؛ اما از دیدگاه دیگر، انواعی که خود دارای تداوم است، بازنمود بازگشته‌اند. <مادّه یا ذهن، یعنی واقعیت به صورت صیرورتی مدام به نظر ما رسیده است. واقعیت خود را می‌سازد یا نابود می‌کند، اما هیچ‌گاه چیزی نیست که ساخته شده باشد (و بس).>[3]

ممکن است بپرسیم توجیه برگسون از بسط تجربه‌ای از فعالیت خلّاق آزادانه در درونمان چیست؟ آیا مدعی است که می‌توانیم از صیرورت به طور کلّی، یعنی ازشورزیستی کیهانی شهودی داشته باشیم؟ در مقدمه بر مابعدالطبیعه‌اش این پرسش را طرح می‌کند: <اگر مابعدالطبیعه باید با شهود پیش برود، اگر متعلق شناسایی شهود تحرک استمرار است، و اگر استمرار ماهیتاً روانی است، آیا فیلسوف را در [محدودهٔ] تفکر انحصاری دربارهٔ خود محبوس نمی‌کنیم؟>[4] برگسون پاسخ می‌دهد که انطباق ما، در شهود، با استمرار خاصّ خود، ما را در تماس با تداوم کامل استمرارها قرار می‌دهد، و بنابراین ما را توانا می‌سازد خودمان را استعلا ببخشیم. اما به نظر می‌رسد که این فقط وقتی می‌تواند مورد داشته باشد که تجربهٔ استمرار خاصّ خود ما شهود فعالیت خلّاقِ محرّک حیاتی کیهانی باشد. و این ظاهراً همان چیزی است که مقصود برگسون است

1. *Ibid.*, P. 255.
2. *Ibid.*, P. 261.
3. *Ibid.*, P. 287.
4. *La pensée et le mouvant*, P. 233.

وقتی که از «انطباق شعور آدمی با اصل زنده‌ای که شعور از آن صادر می‌شود، تماسی با تلاش خلّاق» [۱] سخن به میان می‌آورد. جای دیگری می‌گوید که «مادّه و زندگی که عالمْ آکنده از آنهاست در ما نیز هست؛ نیروهایی را که در همه چیز در کار است، در درونمان احساس می‌کنیم؛ ماهیت ذاتی آن هر چه باشد و به هر طریق خود را از آن بسازد، ما از آن بهره داریم.» [۲] پس، از این قرار، بهرهٔ ما از شورزیستی یا عمل شورزیستی در ماست که برگسون را توانا می‌سازد تا بر اساس شهودی که در وهلهٔ نخست شهود استمرار در خود انسان است، نظریهٔ فلسفی کلیی بنیان نهد.

به هر حال، مفهوم شورزیستی به مفهوم نفس عالم در فلسفهٔ باستان و در آرای بعضی از فیلسوفان جدید نظیر شلینگ شباهتی دارد. برگسون از محرّک حیاتی نیز با عنوان «فراتر از آگاهی» [۳] یاد می‌کند و آن را به موشکی تشبیه می‌کند که تکه‌های خاموش شدهٔ آن به صورت ماده به زمین فرو می‌افتد. بعلاوه، واژهٔ «**خدا**» را به کار می‌برد، از خدا به عنوان «تداوم جریان» [۴] یا به عبارت معمولتر به عنوان «زندگی و عمل و آزادی وقفه‌ناپذیر» [۵] یاد می‌کند. بنابراین، مفهوم خدا در تطوّر خلاق فقط در مضمون نظریهٔ تطورگرا طرح شده است، به معنی محرک ذاتی حیاتی کیهانیی که خالق در معنای سنّتی یهودی ـ مسیحی نیست، بلکه مادّه را به منزلهٔ ابزار آفرینش صورتهای تازهٔ زندگی به کار می‌برد. البته بهتر آن است که اندیشه‌های برگسون دربارهٔ خدا و دین به فصل دیگر واگذار شود که به اثر او در باب این موضوع پرداخته می‌شود.

قبلاً به فقدان دقت زبانی برگسون اشاره شده است. اما اگر اندیشهٔ ذهنی نتواند واقعیت را همان طور که فی‌نفسه هست درک کند دشوار بتوان دقّتی با درجهٔ بسیار انتظار داشت. «مقایسه‌ها و استعاره‌ها در اینجا چیزی را نشان می‌دهد که انسان موفّق به بیان آن نمی‌شود ... به مجرد آنکه به بررسی عالم روحانی می‌پردازیم، تصویر، حتی اگر هدف آن فقط القاء کردن باشد، می‌تواند بینش مستقیم را به ما بدهد؛ اما اصطلاح انتزاعی که منشاء مکانی دارد و مدعی بیان کردن است، در بیشتر موارد ما را به مجاز و استعاره

---

۱. *Creative Evolution*, P. 391.، برگسون از شهودی سخن می‌گوید که به دعوی او، پایهٔ فلسفه است و فیلسوفان را توانا می‌سازد به طور کلی به بررسی ضرورت بپردازند.

2. *La pensée et le mouvant*, P. 157.

3. *Creative Evolution*, P. 275.

4. *Ibid*., P. 262.

5. *Ibid*., P. 262.

می‌کشاند. >[1] از آنجا که به نظر نمی‌رسد که به اصطلاح بر اساس مفروضات برگسون بتوان به طرز مؤثری مطلب زیادی در این باب بیان داشت، می‌توان این نکته را یادآور شد که در این فصل برای مشخّص ساختن تأثیرات در اندیشهٔ برگسون کوششی نکرده‌ایم. برای مثال، شکّی نمی‌توان داشت که او از اندیشهٔ راوسون دربارهٔ حرکت معکوس مادّه و سازوکار به عنوان نوعی سقوط آزادی در عادت متأثّر بود. اما اگرچه برگسون به عده‌ای از فیلسوفان نام‌آور قدیم مانند افلاطون، ارسطو، اسپینوزا، لایب‌نیتس و کانت، و از فیلسوفان جدید به هربرت اسپنسر و به عده‌ای از دانشمندان و روانشناسان اشاره می‌کند، از پیشینیان بلافصلش بسیار کم یاد می‌کند. او به دیْنی که به فلوطین، من‌دوبیران و راوسون دارد اعتراف کرد؛ اما حتی اگر علی‌رغم افکارهای او بتوان ثابت کرد که او احتمالاً مقاله یا کتابی از پیشینیان بلافصل یا معاصران خوانده است[2]، لزوماً نتیجه گرفته نمی‌شود که او اندیشهٔ مورد بحث را عیناً وام گرفته است. بحث بر سر اصالت یا فقدان اصالت او یحتمل بی‌نتیجه باشد. وانگهی مطلبی نیست که اهمیت زیادی داشته باشد. اندیشه‌هایی که برگسون از آن خود می‌داند، اصل آنها هر چه باشد، جزوی از فلسفهٔ اوست.

---

1. *La pensée et le mouvant*, P. 52.

۲. گرچه برگسون عملاً شاگرد لاشلیه نبود، وقتی که دانشجو بود کتاب او را دربارهٔ استقراء خواند و دوست داشت لاشلیه را به عنوان یکی از استادان خودش به شمار آورد.

فصل دهم

هانری برگسون (۲)

۱. اشارات مقدماتی

روش کلی برگسون یا نحوهٔ بحث او دربارهٔ چیزها، با ارجاع به کتابهای زمان و اختیار و حافظه و تطوّر خلاّق در این فصل آخر نشان داده شده است. برگسون مجموعه‌های بخصوصی از داده‌های تجربی را که برایش جالب است و توجّهش را جلب می‌کند برمی‌گزیند و می‌کوشد تا بر اساس فرضیه‌ای هماهنگ‌کننده یا مفهومی اساسی آنها را تفسیر کند. برای مثال، اگر داده‌های بیواسطهٔ آگاهی موهم استعلای ذهن از مادّه است، حال آنکه به نظر می‌رسد تحقیق علمی متوجّه پدیداروراری است، مسئلهٔ ارتباط بین ذهن و بدن (یا بین نفس و جسم) بار دیگر خودنمایی کند و تکامل نظریه‌ای را ایجاب می‌کند که با هر دو مجموعهٔ داده‌ها موافق باشد. مع‌هذا، با اینکه برگسون معمولاً یقین دارد که فلان نظریه ناقص یا نادرست است، نمی‌خواهد نظریات خاص خودش را به عنوان حقیقت اثبات‌شدهٔ قطعی و نهایی جزماً اعلان کند. او تصویری به ما نشان می‌دهد که به عقیده‌اش از تصویرهای دیگرْ چشم‌انداز نمایانتری دارد، و برای اثبات همین نکته برهانهای متقاعدکننده‌ای می‌آورد؛ اما غالباً نشان می‌دهد که بر خصلت آزمایشی و نظری بودن فرضیه‌های توضیحی‌اش واقف است.

برگسون در آخرین اثر عمده‌اش، یعنی دو سرچشمهٔ اخلاق و دین، با ابتداء به مجموعه

داده‌های تجربی مرتبط با زندگی اخلاقی و حیات دینی انسان، از روش معمول خود پیروی می‌کند. برای مثال، در حوزهٔ اخلاق واقعیتهایی را می‌بیند که نشان‌دهندهٔ ارتباطهای بین قواعد رفتار و جوامع خاص است. در عین حال، به نقش افرادی که در بسط اندیشه‌ها و معتقدات اخلاقی از معیارهای جوامعشان پا فرا گذاشته‌اند توجه دارد. برگسون، به همین ترتیب، در حوزهٔ دین جنبه‌های جامعه‌شناختی و کارکردهای اجتماعی دین را در تاریخ می‌بیند، اما در عین حال، نیز بر مدارج عمیقتر و فردی آگاهی دینی واقف است. از جهت اطلاع دربارهٔ داده‌های تجربی، فی‌الواقع تا اندازهٔ زیادی به نوشته‌های جامعه‌شناسانی چون دورکم و لوی برول متکی است و از لحاظ جنبه‌های عرفانی دین به مؤلفانی نظیر هانری دلاکروا[1] و اِولین آندرهیل[2] اتکاء دارد. البته نکته این است که نظریه‌اش در باب دو سرچشمهٔ اخلاق و دین بر این اعتقادش متّکی است که مجموعهٔ داده‌های تجربی قابل تمایزی وجود دارد که بدون نظریه‌ای پیچیده یا تبیینی از این نوع نمی‌توان تعلیل کرد.

برگسون بررسی خود دربارهٔ اخلاق را با تدوین صریح مسائل یا پرسشهای بخصوصی آغاز نمی‌کند؛ اما طبیعت پرسشهایش کم و بیش از تفکّرش دربارهٔ داده‌ها بوضوح آشکار می‌شود. یک راه تدوین پرسش او می‌تواند طرح این سؤال باشد که عقل چه نقشی در اخلاق ایفا کرده؟ البته برگسون ناگزیر است نقشی برای عقل قایل شود؛ اما نقشی نیست که اصل باشد. به نظر او، اخلاق دو اصل دارد، یکی مادون عقلی و دیگری مافوق عقلی. با توجه به بررسی‌اش دربارهٔ غریزه، هوش و شهود در تطور خلّاق این دیدگاه همان است که می‌توان انتظار داشت. به عبارت دیگر، معتقداتی که برگسون قبلاً داشته یقیناً (و طبیعتاً) در تفکراتش دربارهٔ داده‌های مربوط به زندگی اخلاقی و دینی انسان تأثیر دارد. در عین حال، اندیشه‌های دینی‌اش در کتاب دو سرچشمه از اندیشه‌های دیگری که در کتاب تطوّر خلّاق بیان شده، بسط و تفصیل بمراتب بیشتری یافته است. درحقیقت، جهان‌بینی عمومی برگسونی، همان طور که قبلاً گفته شد، از مجموعه‌ای از کاوشها یا خطوط فکری خاص که از طریق حضور شامل مفاهیم کلیدی خاصی نظیر استمرار صیرورت، خلاقیّت، و شهود با هم مرتبط شده است، پدیدار یا بر اساس آنها ساخته می‌شود.

1. Delacroix
2. Evelyn underhill

۲. اخلاق بسته

برگسون بررسی خود دربارهٔ اخلاق را با تفکّر دربارهٔ حسّ تکلیف آغاز می‌کند. با کانت دربارهٔ ناشی شدن اخلاق از خرد عملی اصلاً موافق نیست. همچنین نمی‌خواهد مقام شامخی را به مفهوم تکلیف نسبت دهد که در اخلاق کانتی اشغال می‌کند. البته برگسون، در عین حال، معترف است که حسّ تکلیف خصیصهٔ بارز آگاهی اخلاقی است؛ مضافاً اینکه با کانت موافق است که آزادی شرط مقدم تکلیف است. <هیچ موجودی تا آزاد نباشد خودش را مکلّف احساس نمی‌کند، و هر تکلیفی، اگر جداگانه در نظر گرفته شود، متضمن آزادی است. >[1] سرپیچی کردن از قوانین طبیعت ممکن نیست؛ زیرا این قوانین بیان نحوهٔ عملکرد واقعی اشیاء است و اگر ببینیم بعضی چیزها به طریقی مغایر با قانونی مفروض عمل می‌کنند آن قانون را به گونه‌ای از نو تدوین می‌کنیم که استثناها را شامل شود. اما سرپیچیدن از قانون یا قاعده‌ای اخلاقی کاملاً ممکن است. بنابراین، در اینجا ضرورت در کار نیست بلکه تکلیف در کار است. گفت‌وگو دربارهٔ اطاعت از قوانین طبیعت را نباید در معنای لفظی آن در نظر گرفت. زیرا این گونه قوانین تجویزی نیست بلکه توصیفی است.[2] البته فرمانبری یا نافرمانی از تجویزهای اخلاقی پدیده‌هایی است آشنا.

پرسشی که برگسون به میان می‌کشد به علت یا سرچشمهٔ تکلیف مربوط می‌شود. و پاسخی که می‌دهد این است که جامعه سرچشمه است. مقصود اینکه احساس تکلیف نوعی احساس فشار اجتماعی است. ندای وظیفه چیزی رازآمیز که از دنیای دیگر آمده باشد نیست؛ ندای جامعه است. الزام اجتماعی بر فرد به معنی اخصّ کلمه گذاشته می‌شود و از این روست که احساس تکلیف می‌کند. اما فرد آدمی، در عین حال، عضوی از جامعه است. به همین دلیل، تا مدّت زیادی از زمان، بدون تفکر و بدون آنکه مقاومتی در خودمان ببینیم. قواعد اجتماعی را مراعات می‌کنیم. فقط وقتی که چنین مقاومتی را در

---

1. *The Two Source*, P. 19.

ارجاع صفحات به ترجمهٔ انگلیسی است، هرچند که عبارت ترجمهٔ من از متن فرانسوی گاهی اندکی اختلاف دارد. ـ ن.

۲. برگسون قوانین طبیعت را به معنای قوانین لازم در معنای مطلق نمی‌داند. اما عالِم از قانون طبیعت سخن به میان نمی‌آورد، مگر آنکه آن را در اجزای رده‌ای از پدیده‌های طبیعی مجسّم دیده باشد.

خودمان دیدیم، آن وقت است که از حسّ تکلیف عملاً آگاه می‌شویم. و چون این گونه موارد در مقایسه با تعداد دفعاتی که تقریباً به طور خودکار اطاعت می‌کنیم نادرالوقوع است، تفسیر کردن زندگی اخلاقی بر حسب اعمال فشار بر فرد، غلبه کردن بر میل و نظایر آن خطاست. چون آدمی <خودِ اجتماعی> و جنبهٔ اجتماعی دارد، عموماً متمایل به سازگاری با فشار اجتماعی است. <هر یک از ما همان قدر به جامعه متعلق است که به خودش.>[1] هر چه بیشتر در فردیّت تعمّق کنیم، فردیّت گنگ‌تر می‌شود، اما واقعیت آشکار، امر این است که در سطح زندگی، یعنی در جایی که بیشتر زندگی می‌کنیم، همبستگی اجتماعی وجود دارد که ما را به سازش یافتن بدون مقاومت با فشار اجتماعی متمایل می‌گرداند.

برگسون سخت می‌کوشد تا مدلّل دارد که این نوع دیدگاه به این معنا نیست که اگر فردی تنها سر کند از هیچ وظیفه و هیچ حسّ تکلیفی آگاه نیست. فرد هر جا که برود، حتی به جزیره‌ای متروک، <خودِ اجتماعی>اش را همراه می‌برد. در جزیرهٔ متروک هم روحاً به جامعه وابسته است، در تفکر و زبانش، که ساختهٔ جامعه است، جامعه به سخن گفتن با او ادامه می‌دهد. <به طور کلی رأی وجدان رأیی است که خود اجتماعی صادر می‌کند.>[2]

اکنون می‌توان دو پرسش طرح کرد. نخست، مراد برگسون از <جامعه> چیست؟ دوم، مقصودش از <تکلیف> چیست؟ پاسخ پرسش نخست نسبتاً آسان است. آنچه برگسون از جامعه اراده می‌کند، به قول خودش، در متن <جامعهٔ بسته> است. این جامعه ممکن است قبیله‌ای بدوی باشد یا کشوری جدید. این جامعه به شرط آنکه جامعه‌ای باشد که به خودش به عنوان این جامعه، جدا از سایر گروههای اجتماعی، شاعر باشد، به اصطلاح برگسون جامعه‌ای است بسته. از چنین جامعه‌ای است که تکلیف منبعث می‌شود؛ و نقش فشار اجتماعی که عامل ایجاد معنای تکلیف در فردفرد اعضای جامعه است این است که انسجام و حیات جامعه را حفظ کند.

پاسخ گفتن به پرسش دوم دشوارتر است. گاه به نظر می‌رسد که مراد برگسون از تکلیف، احساس کردن یا حسّ تکلیف است. پس می‌توان گفت که واقعیتی تجربی، یعنی

1. *The Two Sources*, P. 6.

2. *Ibid.*, P. 8.

فشار اجتماعی، از نظر او، علت یک احساس اخلاقی مشخص است. با این حال، گاه برگسون طوری سخن می‌گوید که گویی وقوف، تکلیف وقوف بر فشار اجتماعی به معنی اخصّ کلمه است. به نظر می‌رسد که تکلیف در این مورد با واقعیت تجربی غیراخلاقی یکی باشد. برگسون برای پیچیده کردن مطالب، مفهوم ماهیت فشار اجتماعی را به میان می‌آورد که به عنوان کلیّتِ تکلیف نیز از آن یاد می‌کند، و به عنوان <چکیدهٔ متراکم، خمیرمایهٔ هزار عادت خاص که قرارداد کرده‌ایم از هزار نیاز زندگی اجتماعی اطاعت کنیم>[1] تعریف می‌کند. شاید طبیعی باشد که این به منزلهٔ ارجاع به تعمیم حاصل از تکلیفهای جزئی تلقی شود، به قسمی که <کلیّت تکلیف> منطقاً مؤخّر از تکلیفهای جزئی باشد. اما این تعبیر را دشوار بتوان پذیرفت. چرا که کلیّت تکلیف به عنوان <عادت ادغام کردن عادات>[2] نیز تعریف شده و گرچه گفته‌اند که این تجمّع عادات است، ضرورت یا نیاز به ادغام کردن عادات و شرط لازمی برای وجود جوامع نیز هست. در این مورد می‌توان گفت که از لحاظ منطقی مقدم بر قواعد اجتماعی است.

هر چند که برگسون کلمهٔ <تکلیف> را متأسفانه توسعاً، یعنی به معانی مختلف به کار می‌برد، به هر حال پیداست که علت فاعلی تکلیف از نظر او فشاری است که جامعه‌ای بسته بر اعضایش اعمال می‌کند و علت غایی آن حفظ انسجام و زندگی جامعه است. بنابراین، تکلیف معطوف است به جامعهٔ بسته، و نقشی اجتماعی دارد. بعلاوه، سرچشمهٔ آن مادون عقل است. در جامعه‌ای مانند جامعهٔ زنبوران و مورچگان غریزه نگاهبان انسجام اجتماعی و خدمت به اجتماع است. با این همه، اگر تصوّر کنیم که زنبوری یا مورچه‌ای خودآگاه یا قادر به تفکر عقلی شود، می‌توان تجسم کرد که از خود بپرسد چرا باید عملی را که تاکنون از روی غریزه انجام داده است ادامه دهد. در اینجا می‌توان دید که فشار اجتماعی سبب می‌شود که خودِ اجتماعی حشره آن را احساس کند، زیرا آگاهی از این فشار به معنی احساس تکلیف است. پس اگر **طبیعت** را شخص بینگاریم، همان طور که برگسون مایل به این کار است، می‌توانیم بگوییم که فشار اجتماعی و تکلیفْ وسایلی است که **طبیعت** با ظهور انسان در جریان تطوّر خلاّق، برای تأمین انسجام و بقای جامعه به کار می‌برد. بنابراین، اخلاقِ تکلیف سرچشمهٔ مادون

---

1. *Ibid*., P. 13.

2. *Ibid*., P. 17.

عقلی دارد، به این معنی که اخلاقِ تکلیف صورتی است که فعالیت غریزیِ اعضای جوامع مادون انسانی در جامعهٔ انسانی به خود می‌گیرد.

پیداست که حفظ انسجام جامعه فقط با فشار برای رعایت قواعدی که جامعه‌ای پیشرفته و خوکرده به فرق نهادن بین قراردادهای اجتماعی و هنجارهای اخلاقی آنها را قواعد اخلاقی می‌شمرد تأمین نمی‌شود. جامعهٔ ابتدایی، از یک نفر، پوشش تکلیف اخلاقی را به آن دسته از قواعد رفتاری که نمی‌توان آنها را هنجارهای اخلاقی به شمار آورد گسترش می‌دهد. با وسعت یافتن تجربه و پیشرفت کردن تمدن، عقل آدمی شروع به فرق گذاردن بین قواعد اخلاق، که هنوز برای جامعه لازم یا واقعاً سودمند است، و قواعدی که دیگر لازم یا سودمند نیست، می‌کند. همچنین، بین قواعدی که برای انسجام و حفظ هر جامعهٔ قابل تحمّلی لازم شناخته می‌شود و قراردادهایی که از جامعه‌ای به جامعهٔ دیگر متفاوت است، شروع به فرق گذاشتن می‌کند. بعلاوه، هرگاه که عقل آدمی قاعدهٔ سنتی رفتار را مورد سؤال جدّی قرار دهد، ذهن برای حمایت از آن قاعده دلایلی جست‌وجو خواهد کرد. بنابراین، در حوزهٔ اخلاقی دامنهٔ وسیعی برای عقل وجود دارد. اما این نکته تغییری در این واقعیت نمی‌دهد که اخلاق تکلیف به معنی اخصّ گویی که منشاء مادون عقلی دارد. عقل منشأ آن نیست، بلکه آن را، آن گونه که هست، توضیح و تشخیص و تنظیم و توجیه می‌کند.

۳. اخلاق باز: تفسیر دو نوع اخلاق

اخلاقِ تکلیف که نسبت به جامعهٔ بسته از نظر برگسون به منزلهٔ اخلاق مجاور با کلّ زمینهٔ اخلاق نیست. برگسون به خوبی واقف است که آرمان‌گرایی اخلاقی آن دسته از افرادی که ارزشها و معیارهایی را در زندگی خودشان وارد کرده‌اند که تأثیر آنها را قواعد اخلاقی جوامعی که بدانها تعلق دارند بیشتر و کلّی‌تر است، بر اساس فشار اجتماعی گروهی بسته بسادگی تبیین نمی‌شود. از این رو، برگسون به وجود نوع دومی از اخلاق قایل می‌شود که نوعاً متفاوت از اخلاق تکلیف است؛ اخلاقی که دعوت و آرمان مشخّصهٔ آن است و به انسان من حیث انسان یا به جامعهٔ آرمانی همهٔ آدمیان بیش از گروه بسته در هریک از اشکالش مربوط است. برای مثال، شخصیتی تاریخی را درنظر بگیرید که نه تنها آرمان عشق به همه را اعلام می‌کند، بلکه آن را در شخصیّت و زندگی خودش نیز

تحقق می‌بخشد. آرمانی که به این ترتیب متحقق شده، بیشتر از طریق جذب و دعوت عمل می‌کند تا از راه فشار اجتماعی؛ و کسانی که به آن آرمان پاسخ می‌دهند بیشتر با سرمشق کشیده می‌شوند تا به اجبار حسّ تکلیف که بیانگر فشار گروه بسته است.

این اخلاق باز و پویا[1] از نظر برگسون منشأ فراعقلی دارد. همان طور که دیدیم، اخلاقِ تکلیف منشأ مادون عقلی دارد، و در مرتبهٔ انسانی شبیه به فشار ثابت و سستی‌ناپذیر غریزه در جوامع مادون انسانی است. با این همه، اخلاق باز از تماس میان آرمان‌گرایان بزرگ اخلاقی و پیامبران و سرچشمهٔ خلّاق خود زندگی نشأت می‌گیرد. در واقع، نتیجهٔ اتّحادی عرفانی با خداست که در عشق کلّی تجلّی می‌کند. <نفوس عرفانی است که جوامع متمدّن را بیدار کرده است، و همچنان به بیدار کردن آنها ادامه می‌دهد.>[2]

تمایلی طبیعی به این تصوّر وجود دارد که این امر به طور کلی مسئلهٔ مرتبه است، و اینکه عشق به قبیله می‌تواند به عشق به ملت، و عشق به ملت به عشق کل بشر تبدیل شود. مع‌هذا، برگسون این نظر را رد می‌کند. از نظر او، اخلاق باز و بسته تنها در مرتبه با هم متفاوت نیستند، بلکه در نوع هم با هم متفاوتند. هرچند که در واقع، آرمان عشق کلی لازمهٔ اخلاق باز است، مشخصهٔ آن اساساً بیشتر انگیزهٔ حیاتی اراده‌ای است که کاملاً متفاوت با فشار یا تکلیف اجتماعی است تا محتوای آن (که فی‌نفسه می‌تواند منطقاً گسترش محتوای اخلاق بسته باشد). این انگیزهٔ حیاتی که برگسون آن را <عاطفه> نیز توصیف می‌کند سرچشمهٔ فراعقلی دارد و بر اساس نظریهٔ تطوّر بیانگر جنبش خلّاق زندگی رو به تعالی است، حال آنکه اخلاق بسته بیشتر به منزلهٔ نوعی ذخیرهٔ ثابت این جنبش است.

چون برگسون بر تفاوت بین این دو نوع اخلاق تأکید دارد، طبعاً آنها را به دنبال هم بررسی می‌کند. اگرچه به نظر او اخلاق بسته بر جامعهٔ ابتدایی انسانی حاکم است، ولی البته قایل به این است که در جامعه‌ای که ما می‌شناسیم نه تنها دو نوع اخلاق در کنار هم زندگی می‌کنند بلکه در یکدیگر تأثیر می‌گذارند. من باب مثال، در کشوری مسیحی می‌توانیم خودنمایی هر دو نوع را ببینیم. همان طور که می‌توان حافظهٔ محض و ادراک

---

۱. <باز> به این معنی که ماهیتاً کلّی است، الهامبخش اتّحاد بین همهٔ آدمیان است؛ <پویا> به این معنی که فقط نمی‌خواهد جامعه را آن طور که هست حفظ کند، سعی دارد آن را دگرگون سازد.

2. *The Two Sources*, P. 68.

محض را جداگانه در نظر گرفت، هرچند در ادراک غیرمجرّد در یکدیگر تأثیر می‌گذارند، همان‌طور نیز می‌توان و می‌باید اخلاق باز و بسته را از هم بازشناخت و آنها را جداگانه بررسی کرد، هرچند که در عالم واقع ما این دو با هم زندگی می‌کنند و درهم می‌آمیزند.

خرد یا عقل آدمی عامل مهمی در جمع کردن دو نوع اخلاق است. کشش مادون عقلیِ فشار اجتماعی و خواستِ فراعقلیِ هر دو انگار به صورت تصورات یا اندیشه‌ها به عرصهٔ عقل افکنده می‌شود. عقل به عنوان میانجی عمل می‌کند و موجب ورود کلیّت را در اخلاق بسته و تکلیف را در اخلاق باز فراهم می‌کند. آرمانهایی که اخلاق باز عرضه داشته، تا وقتی در جامعه مؤثر است که عقل آنها را تفسیر و اخلاق تکلیف آنها را هماهنگ سازد، حال آنکه جریانی از زندگی از اخلاق باز به اخلاق بسته می‌رسد. پس اخلاق در هیأت انضمامی بالفعلش شامل هم <نظامی از فرامین است که نیازهای اجتماعی غیرشخصی آنها را تلقین کرده، و هم مجموعه‌ای از دعوتهاست که افرادی که مظهر بهترین چیزها در انسانیت هستند آنها را به وجدان تک‌تک ما عرضه داشته‌اند.> [1]

با اینکه اخلاق بسته و باز با یکدیگر آمیخته می‌شوند، تنشی بین آن دو باقی می‌ماند. اخلاق باز سعی دارد که زندگی تازه در اخلاق بسته بدهد و چشم‌انداز نوی به روی آن بگشاید، اما اخلاق بسته گرایش بدان دارد که با تبدیل آنچه اساساً دعوت و الهام است به قاعده‌ای ثابت، و با تقلیل دادن یا کاستن آرمانها موجبات تنزل آن را فراهم آورد. با این وصف، می‌توان امکان پیشرفت اخلاقی انسان را تصوّر کرد. برگسون در فصل آخر دو سرچشمه می‌گوید تکنولوژی جدید وحدت آدمی را در یک جامعه امکانپذیر ساخته است. البته ممکن است با پیروزی امپریالیسمی که در واقع نمایندهٔ ذهنیّت بسته در مقیاس وسیع باشد این وحدت به بار آید. اما، در عین حال، می‌توان جامعه‌ای به راستی انسانی را تصوّر کرد که پاسخ آزادانهٔ انسان به برترین آرمانها در آن جامعه بیشتر عامل وحدت‌بخش تواند بود تا نیروی مستبدانه و قدرت امپریالیسمی جهانی. در چنین جامعه‌ای تکلیف از بین نمی‌رود، بلکه با پاسخ انسان به آرمانهایی که در نهایت نشانهٔ جریانی از حیات الاهی است که به توسّط کسانی که دل خودشان را به روی زندگی الاهی گشوده‌اند به جامعه انتقال می‌یابد.

1. *Ibid.*, P. 68.

۴. مذهب ایستا به منزلهٔ دفاعی در برابر قدرت گدازندهٔ عقل

پیش از این در فرصتی که به مناسبت بحث در اخلاق باز پیش آمد به موضوعی دینی، یعنی عرفان، اشاره کردیم. البته همان طور که انتظار می‌رود برگسون بین دو نوع دین فرق می‌گذارد و آن دو را به ترتیب ایستا و پویا می‌نامد. البته این دو نوع دین با دو نوع اخلاق متناظر است، دین ایستا در اصل مادون عقلی و دین پویا فراعقلی است.

بد نیست یک بار دیگر زنبور یا مورچه‌ای را تصوّر کنیم که دفعتاً دارای هوش و خودآگاهی شده باشد. طبیعتاً حشره به جای آنکه به جامعه خدمت کند امیال شخصی‌اش را دنبال می‌کند. به عبارت دیگر، وقتی که هوش در جریان تطوّر ظاهر شود، نسبت به حفظ انسجام اجتماعی، نیرویی بالقوّه زایل‌کننده است. عقل، انتقادی و پرسشگر است؛ آدمی را توانا می‌سازد تا ابتکارش را به کار بگیرد، و بنابراین وحدت و انضباط اجتماعی را به خطر می‌اندازد.[۱] البته طبیعت در این کار با مشکلی روبه‌رو نیست. آنچه برگسون توانایی اسطوره‌آفرینی می‌نامد دست به کار می‌شود؛ و خدای محافظ قبیله یا شهر ظاهراً <منع می‌کند، تهدید می‌کند، کیفر می‌دهد >.[۲] در جامعهٔ ابتدایی اخلاق و رسوم یکسان است، و حوزهٔ دین با رسوم اجتماعی هم‌مرز است. خدا با صدور دستور مراعات رسوم و با کیفردادن نافرمانی، حافظ اصول رسوم است؛ حتی اگر همگنان آدمی از نقض رسوم آگاه نباشند.

همچنین، اگرچه انگیزهٔ حیاتی جانوران را از تصوّر مرگ دور می‌کند و هرچند که دلیلی برای این گمان نیست که هیچ جانوری نمی‌تواند به حتمی بودن مرگ خودش پی ببرد، آدمی مطمئناً می‌تواند این واقعیت را دریابد که لاجرم خواهد مرد. طبیعت چه می‌کند؟ <در برابر این اندیشه که مرگ اجتناب‌ناپذیر است، تصویر تداوم زندگی پس از مرگ را به میان می‌آورد؛ این تصویر را طبیعت در حوزهٔ هوش منعکس می‌سازد و بار

۱. برگسون می‌گوید هرچند که عقل می‌تواند فرد را متقاعد سازد که با ترفیع سعادتِ دیگران سعادت خودش را ترفیع می‌دهد، قرنها طول کشید تا فرهنگْ جان استوارت میل را به بار آورد و او <همهٔ فیلسوفان را متقاعد نساخته است، چه رسد به عامهٔ مردم> (*ibid*., P. 101).

2. *Ibid*., P. 101.

برگسون دربارهٔ تابو و جادو نیز بحث می‌کند، اما در این بحث نمی‌توانیم مطالب او را دنبال کنیم. اشاراتمان را به چند خدایی محدود می‌سازیم.

دیگر به اشیاء نظم می‌دهد. >[1] بنابراین، طبیعت به دو هدف دست می‌یابد. فرد را در برابر اندیشهٔ حزن‌انگیز محتوم بودن مرگ حفظ می‌کند؛ و از جامعه محافظت می‌کند. زیرا جامعهٔ ابتدایی نیازمند حضور و تداوم اقتدار نیاکان است.

از طرف دیگر، از آنجا که انسان ابتدایی از لحاظ قدرتی که برای تأثیرگذاشتن در محیط و تسلّط بر آن دارد بی‌اندازه در محدودیّت است، و از آنجا که همواره با فاصله‌ای که بین اعمالی که بدانها دست می‌یازد و نتایجی که چشم امید بدانها دارد روبه‌رو است و از آن آگاهی دارد، طبیعت یا محرّک حیاتی، تصویری از قدرتهای موافق و علاقه‌مند به موفقیت او، و اعتقاد به این قدرتها را، که انسان ابتدایی می‌تواند آنها را پرستش کند و از طرف آنها یاری شود، در وی تجسّم می‌بخشد.[2]

بنابراین، دین ایستا را به طور کلی می‌توان به عنوان <واکنش دفاعی طبیعت در قبال آنچه می‌تواند برای فرد حزن‌انگیز و در اِعمال هوش برای جامعه ویرانگر باشد >[3] تعریف کرد. به کمک اسطوره، آدمی به زندگی و فرد به جامعه وابسته می‌شود. اسطوره در وهلهٔ نخست به نحوی از انحاء نزد انسان ابتدایی دیده می‌شود، اما البته معنایش این نیست که با انسان ابتدایی متوقف شده است. برعکس، به شکوفایی ادامه داده است. اما این سخن بدان معناست که ذهنیت ابتدایی در تمدن باقی مانده است. فی‌الواقع هنوز هم باقی است، هرچند که البته توسعهٔ علوم طبیعی در بی‌اعتبار کردن اسطوره‌های دینی تأثیر نیرومندی داشته است. به نظر برگسون اگر در جنگی جدید هر دو طرف جنگ اعتقاد خود را به اینکه خدا با آنهاست ابراز دارند، ذهنیّت دین ایستا خودش را نشان می‌دهد. چه با اینکه ممکن است هر دو طرف به پرستش خدایی واحد، خدای همهٔ آدمیان، اقرار کنند، هر یک از دو طرف در عمل میل دارد با او به عنوان خدایی ملّی رفتار کند. از طرفی، تعقیب و آزار دینی نشانه‌ای از ذهنیت ابتدایی و دین ایستا بود؛ زیرا اعتقاد عمومی جامعه معیاری برای حقّانیّت آن بود. از این رو، بی‌اعتقادی نمی‌توانست به چشم

---

1. *Ibid.*, P. 109.

برگسون توضیح می‌دهد که منکر این گونه اخلاق نیست، بلکه معتقد به این است که تصویر انسان ابتدایی از زندگی پس از مرگ (وهم‌آلود) است.

۲. برگسون می‌افزاید که نتیجهٔ منطقی اعتقاد به قوای موافق، اعتقاد به قوای ناموافق یا آشتی‌ناپذیر است. اما به نظر او همچنان که محرّک حیاتی خوش‌بینانه است، این عقیدهٔ دوم مأخوذ و حتی تبهگن است (*ibid.*, P. 117).

3. *Ibid.*, P. 175.

بیطرفی نگریسته شود. اعتقاد عمومی به منزلهٔ عنصر لازم یکپارچگی یا انسجام اجتماعی تلقی می‌شد.

۵. مذهب پویا و عرفان

و امّا دین پویا جوهرهٔ آن عرفان است، که هدف نهایی آن <تماس، و در نتیجه بعضاً انطباق با تلاش خلّاقی است که زندگی تظاهری از آن است. این تلاش اگر خود خدا نباشد از خداست. عارف بزرگ کسی است که از مرزهایی که طبیعت مادّی نوع برای آن تعیین کرده است فراتر می‌رود، و بنابراین عمل الاهی را ادامه می‌دهد و تداوم می‌بخشد. این است تعریف ما. <[1] بنابراین، عرفان کامل از نظر او نه تنها به معنای حرکتی صعودی و درونی است که به تماسی با زندگی الاهی می‌انجامد، بلکه حرکت مکمل نزولی یا برونی نیز هست که محرّک تازه‌ای از حیات الاهی به وسیلهٔ آن و از طریق عارف به بشریت انتقال می‌یابد. به عبارت دیگر، نظر برگسون به چیزی است که با عنوان عرفان کامل از آن یاد می‌کند، از آن رو که در عالم در عمل جاری است. بنابراین، نظر او به عرفانی است که تأکید آن فقط بر روی تافتن از این جهان و روی کردن به کانونی الاهی یا به چیزی است که محصول ادراک فکری از وحدت همه چیز است، وحدتی که همدلی یا رحم و شفقت بدان رنگ می‌دهد، اما نه فعالیت پویا به منزلهٔ فعالیتی ناقص. و او این گونه عرفان را، اگر نه انحصاراً، بلکه خاصه در مشرق‌زمین متجلّی می‌بیّند، حال آنکه <عرفان کامل در واقع عرفان عرفای بزرگ مسیحی است. <[2]

در اینجا نمی‌توانیم در باب دیدگاههای نیوتون دربارهٔ عرفان شرقی و غربی بحث کنیم. اما یک یا دو نکته هست که سزاوار توجه است. برگسون در وهلهٔ نخست این پرسش را مطرح می‌کند که آیا عرفان ما را به رهیافتی تجربی به مسائل مربوط به وجود و چیستی خدا مجهز می‌سازد یا نه. <به عبارت کلی، ما شیء موجود را شیء می‌دانیم که ادراک شود یا بتواند به ادراک در آید. بنابراین، در تجربه‌ای واقعی یا ممکن به دست می‌آید. <[3] برگسون به مشکلاتی که در اثبات این نکته مستتر است که تجربه‌ای معین

---

1. *Ibid*., P. 188.
2. *Ibid*., P. 194.
3. *Ibid*., P. 206.

تجربهٔ خداست آگاهی دارد یا به تقدیر از بعضی از آن مشکلات آگاه است. اما به نظر او تفکّر دربارهٔ عرفان می‌تواند به منزلهٔ تأیید موقعیتی باشد که قبلاً حاصل شده است. به این معنی که اگر حقیقتِ تطورِ خلّاق اثبات شده باشد، و اگر بتوانیم امکان تجربه‌ای شهودی از اصل سراسر زندگی را تصور کنیم، تفکّر دربارهٔ داده‌های عرفان می‌تواند بر این نظر این احتمال را بیفزاید که فعالیت متعالی خلّاقی وجود دارد. به قول برگسون، عرفان به هر حال می‌تواند بر آن ماهیّت الاهی پرتو بیفکند. <خدا عشق است و متعلق عشق است: این کل سهم عرفان است. >[۱] برگسون مطابق معمول به شیوه‌ای پر تأثیر و پراحساس می‌نویسد، و اصلاً این قصد را ندارد که به نحوی حرفه‌ای با مشکلات منطقی درگیر شود. البته موضع کلّی او علناً این است که وقتی تفکر دربارهٔ تطوّر ما را به این اعتقاد رهنمون می‌شود که کارمایهٔ ذاتی خلاقی وجود دارد که در عالم عمل می‌کند، تفکر در باب <دین پویا > یا عرفان پرتو بیشتری بر ماهیت این اصل زندگی می‌اندازد و آن را به منزلهٔ عشق آشکار می‌سازد.[۲]

در وهلهٔ دوم اگر <کارمایهٔ خلّاق را باید به عنوان عشق تعریف کرد >[۳]، حق داریم نتیجه بگیریم که آفریدن سیری است که از طریق آن خدا <خالقانی به وجود می‌آورد تا در کنار خود موجودات سزاوار عشق خود داشته باشد. >[۴] به عبارت دیگر، به نظر می‌رسد که آفرینش هدفی و غایتی دارد که آن به وجود آمدن انسان و تبدّل و تحوّل او از طریق عشق است. برگسون در فصل آخر دو سرچشمه، پیشرفت تکنولوژی را به منزلهٔ ساخت رو به پیشرفت چیزی می‌بیند که می‌توان آن را به عنوان یک جسم (اتحاد بشر در سطوح تمدن مادّی و علم) و نقش دین عرفانی را دمیدن نفس در این جسم توصیف کرد. پس به نظر می‌رسد عالمْ <ماشینی برای ساختن خدایان است >[۵]، انسانیّتی خدایی شده، به گونه‌ای که در مسیر جریان عشق الاهی تغییر و تبدیل یافته است. ایرادهایی که بر بی‌ارزشی جسمانی انسان مبتنی است مردود است. شرط مقدم وجود انسان وجود

---

1. *Ibid*., P. 216.

۲. نیازی به گفتن نیست که بیشتر تفکرات برگسون دربارهٔ عرفان بود که او را به فکر طرفداری رسمی از آیین کاتولیک کشاند.

3. *The Two Sources*, P. 220.

4. *Ibid*., P. 218.

5. *Ibid*., P. 275.

شرایطی است و شرط مقدم این شرایط، شرایطی دیگر. عالم شرط وجود آدمی است. این برداشت فرجام شناختی از آفرینش شاید با انتقاد پیشین برگسون از هرگونه تفسیری از تطور در معنای فرجام‌گرایی متناقض به نظر برسد. اما البته او در آن وقت به نوعی طرح فرجام‌گرایانه می‌اندیشید که به موجبیّت علّی بینجامد.

برگسون در وهلهٔ سوم عرفان را به صورتی می‌بیند که بر مسئلهٔ بقاء پرتو می‌افکند. زیرا در تجربهٔ عارفانه شاهد مشارکتی در زندگیی هستیم که ظرفیت پیشرفت بی‌نهایت دارد. اگر قبلاً ثابت شده است که حیات روح را به هیچ عنوان بالاخص نمی‌توان در معنای صرفاً پدیده‌وار کلمه تعریف کرد، ظهور عرفان که <مطمئناً مشارکتی در ذات الاهی است>[1] بر احتمال اعتقاد به بقای روح پس از مرگ جسمانی می‌افزاید.

چنانکه برگسون انواع اخلاق باز و بسته را در زندگی اخلاقی آدمی همان طور که بالفعل هست در تأثیر و تأثّر می‌بیند، دین بالفعل را نیز به منزلهٔ آمیزه‌ای از مراتب مختلف دین ایستا و پویا می‌داند. برای مثال، در مسیحیّت تاریخی می‌توان دید که محرک دین پویا به‌کرّات ظاهر می‌شود؛ اما در عین حال می‌توان شواهد بسیار ذهنیّتی را دید که مشخّصِ دین ایستاست. مطلوب این است که دین ایستا به وسیله دین پویا متحوّل شود؛ اما جدا از موارد محدودکننده، این دو در عمل در هم می‌آمیزند.

۶. اظهارنظرها

اگر کسی بپرسد مراد برگسون از اخلاق باز و بسته و واقعیت ایستا و پویا چیست، مشکل بزرگی در آوردن مثالهایی از مجموعهٔ پدیده‌هایی که این اصطلاحات بدانها باز می‌گردد نیست. این امر لزوماً بدین معنا نیست که تفسیر برگسون را از داده‌های تاریخی یا تجربی باید پذیرفت. پیداست که او داده‌ها را در چارچوب نتایجی تفسیر می‌کند که قبلاً دربارهٔ تطوّر به طور اعم، و دربارهٔ نقش غریزه، هوش و شهود به طور اخص، بدانها دست یافته است. تصویری که او قبلاً در ذهنش داشته این آمادگی را به وی داده است که اخلاق و دین را به دو سنخ متمایز، که نوعاً مختلف‌اند تقسیم کند. بدیهی است تفکراتش دربارهٔ داده‌های اخلاقی و دینی به نظر او تأییدی است بر نتایج به دست آمدهٔ پیشینش؛ و تصویری که از زندگی اخلاقی و دینی انسان می‌سازد متأثر از برداشتی است که از قبل

1. *Ibid.*, P. 227.

دربارهٔ جهان در ذهن داشته است. در عین حال، پذیرفتن واقعیتهایی که برگسون ذکر می‌کند (برای مثال، واقعیتهای مربوط به رابطهٔ میان قواعد مختلف رفتار و جوامع مختلف) ممکن است، اما باید آنها را در طرح تفسیری متفاوت یا تصویر کلّی موافق و منطبق کرد. البته قضیه این نیست که برگسون را به سبب ترسیم تصویری شامل همه چیز مقصر بدانیم. فقط مطلب این است به این نکته اشاره شود تصویرهای دیگری هم که متضمن دوبُنی‌گرایی برگسونی نباشد امکانپذیر است.

به هر حال تا کجا بر این مضمون دوبُنی‌گرایی تأکید می‌کنیم؟ همینکه برگسون به دوبنی روانی روح و جسم قایل است به قدر کافی روشن است. نیز روشن است که منشأ در نظریهٔ اخلاق و دینش دوبنی است. یعنی باید گفت اخلاقِ بسته و دین ایستا منشأ مادون عقلی دارد، در حالی که اخلاق باز و دین پویا منشأ فراعقلی دارد.[۱] اما برگسون سعی دارد نفس و جسم را به وسیلهٔ مفهوم عمل انسانی با هم جمع کند. و در نظریه‌اش دربارهٔ اخلاق و دین، انواع مختلف اخلاق و دین همگی سرانجام بر اساس فعالیت خلاق و قصد الاهی تبیین می‌شود. بنابراین، برگسون به رغم خصوصیات دوبُنی فلسفه‌اش برای مسیری از تفکّر، مانند مسیر تفکّر تیار دوشاردن که خصلتاً بیشتر <وحدانی> است، ماده فراهم می‌آورد.

در هر حال، در واقع آنچه مهم است توصیف جامع، یعنی تصویر کلّی، است. البته ممکن است نکات خاصی را در نظر داشت، مانند توضیح برگسون درباره تکلیف اخلاقی. بعد از آن می‌توان استفادهٔ گاه ناهمگون و غالباً غیردقیق او را از زبان و عدم توفیقش را در هدایت تحلیلی استوار و دقیق، به‌آسانی مورد انتقاد قرار داد. پرداختن به تأثیری نیز که دیدگاههای خاص، مانند وظیفهٔ اصلی حیاتی یا زیستی هوش جای نهاده است، ممکن است. اما بیان این مطلب احتمالاً راست است که تصویر کلی برگسون گسترده‌ترین تأثیر را بخشید[۲]، تصویری که برای تصویرهای مکانیستی و تحصّلی نعم‌البدلی پیشنهاد کرد. به عبارت دیگر، این تصویر تأثیر آزادکننده‌ای در بسیاری از

---

۱. به تعبیر کلامی شاید بتوان گفت که این دو، از نظر برگسون، به ترتیب منشأ طبیعی و فوق طبیعی دارد.

۲. باید گفت که تصویر کلی او با همهٔ نوشته‌های او و از جمله تطوّر خلاّق او انتقال یافت. بین ۱۹۰۷ که این اثر و ۱۹۳۲ که دو سرچشمه انتشار یافت شکاف عمیقی وجود داشت. در آن مدت محیط فکری به میزان زیادی تغییر یافته بود. دوسرچشمه نشان داد که اندیشهٔ برگسون چگونه بیش از آنچه از تطوّر خلاّق می‌شد انتظار داشت، به مسیحیّت نزدیکتر شده است.

اذهان گذاشت. زیرا دربارهٔ عالم تفسیری تحصّلی و از نظر بسیاری از مردم تفسیری گیرا عرضه داشت، تفسیری که نه به انتقاد از دیدگاههای دیگر و حمله به آنها منحصر می‌شد و نه بازگشت به راه و رسمهای فکری گذشته بود. به نظر نمی‌رسید فلسفه‌ای باشد که کسی برای دفاع از عملی واپسگرا اندیشیده باشد، بلکه بیشتر بیان دیدگاهی برای آینده بود. این فلسفه می‌توانست به عنوان چیزی تازه و الهامبخش[۱]، و به عنوان فلسفه‌ای که نظریهٔ تطوّر را در پرتو تازه‌ای قرار داد، هیجان و شورمندی برانگیزاند.

برگسون مریدانی داشت، مثل ادوار لُروا (۱۸۷۰ ـ ۱۹۵۴) که جانشین او در کرسی کولژ دوفرانس شد.[۲] اما مکتبی به نام برگسونیسم در معنای دقیق کلمه وجود نداشت. چیزی که بیشتر وجود داشت تأثیری پراکنده است که مشخّص کردن آن غالباً دشوار است. برای مثال، ویلیام جیمز انتشار تطوّر خلّاق را به عنوان سرفصل دورهٔ تازه‌ای در تفکّر ستود، و بدون شکّ تا اندازه‌ای تحت تأثیر او بود. در عین حال، برگسون متهم شده است که مفهوم استمرار واقعی‌اش را بر نظریهٔ ویلیام جیمز دربارهٔ جریان آگاهی[۳] مبتنی ساخته است. (برگسون این اتهام را رد کرد، اما از جمیز ستایش نمود و مشابهتهایی را در اندیشهٔ خودش و او پذیرفت.) از طرفی، مفاهیمی هست مثل نقش اصالتاً زیستی یا عملی هوش که مطمئناً از مشخّصات فلسفهٔ برگسون است، اما در عین حال می‌تواند از فلسفهٔ آلمانی و فی‌المثل از آثار شوپنهاور گرفته شده باشد.[۴] اگر تحقیق عالمانه در راههای خاصی را که برگسون از آن طریق در سایر فیلسوفان در فرانسه و در سایر کشورها تأثیر گذارده، یا ممکن است تأثیر گذاشته باشد، نادیده بگیریم، کافی است بگوییم که برگسون در اوج روزگارش به عنوان پیشقراول جریان تفکّر حیات‌گرا یا فلسفهٔ

---

۱. البته می‌توان پیش‌درآمد بسیاری از اندیشه‌های برگسون را در آثار فیلسوفان پیشین فرانسوی یافت. و عده‌ای از نویسندگان در اصالت اندیشه‌های برگسون تردید کرده‌اند. اما، در واقع، این موضوعی است مربوط به تاریخنگاران. تا جایی که نظر کلی جامعه مطرح است، اندیشهٔ برگسون تازه بود.

۲. لُروا نظریه‌ها و قوانین علمی را به عنوان تخیلات سودمندی تعبیر می‌کرد که در برآورده ساختن نیازهای انسانی عمل مؤثر را ممکن می‌گرداند. در عقیدهٔ جزمی و انتقاد (*Dogme et critique*، ۱۹۰۶) عقاید جزمی دینی را تفسیر مصلحت‌گرایانه می‌کند و تعبیرش از آنها به منزلهٔ رهنمودهایی است برای عمل اخلاقی.

3. stream of consciousness

۴. اینکه خود برگسون تا چه حدّ تحت تأثیر فیلسوفان سدهٔ نوزدهم آلمان، نظیر شوپنهاور و ادوارد فون هارتمان (Eduard von Hartmann) بوده، محل بحث و گفت‌وگو بوده است. به هر حال محتمل به نظر می‌رسد که هر تأثیری بیشتر غیرمستقیم، یعنی از طریق تفکر فرانسوی بوده است، تا مستقیم.

زندگی ظاهر شد و به این ترتیب تأثیری گسترده، اگر نه بسادگی قابل دفاع، به جا گذاشت. البته بجاست یادآوری شود که این تأثیر بیرون از جرگهٔ فیلسوفان حرفه‌ای گذاشته شد، مثل تأثیری که در نویسندهٔ نامور فرانسوی، شارل پیر پگی[1] (۱۸۷۳ ـ ۱۹۱۴) و نظریه‌پرداز انقلابی اجتماعی و سیاسی، ژرژ سورل[2] (۱۸۴۷ ـ ۱۹۲۲) نهاده شد. ژاک ماریتن[3] پیش از آنکه توماس‌گرا بشود مرید برگسون بود، و با آنکه از فلسفهٔ برگسونی انتقاد می‌کرد، احترام عمیقش را نسبت به برگسون که روزگاری استادش بود حفظ کرد. سرانجام، همان گونه که قبلاً اشاره شده است، پیر تیار دو شاردن (۱۸۸۱ ـ ۱۹۵۵) قرابتهای فکری آشکاری با برگسون داشت و می‌توان او را به عنوان کسی در نظر گرفت که راه او را در تفکّر دربارهٔ جهان معاصر ادامه داده است، ولی به هر حال مشروط بر اینکه این احساس نادرست القاء نشود که تیار دوشاردن اندیشه‌هایش را عیناً از برگسون یا لُروا گرفته است.

1. Charles Pierre Péguy
2. Georges Sorel
3. Jacques Maritain

بخش سوم

از برگسون تا سارتر

فصل یازدهم

فلسفه و دفاعیّات دینی در مسیحیّت

۱. اوله لاپرون و یقین اخلاقی

دفاعیّات دینی مسیحی در فضای روشنگری قرن هجدهم، گرایش به تبعیت از نوعی الگوی عقلی مذهبانه داشت. به استدلالهای ملحدان با براهین فلسفیِ اثبات وجود خدا، به مثابهٔ علّت پیدایش جهان و عامل نظم آن، پاسخ داده می‌شد، در حالی که به حملات دئیستها[1] به دین وحیانی با استدلالهایی در اثبات اعتبار روایات عهد جدید دربارهٔ حیات عیسی مسیح، از جمله روایات مربوط به معجزات و مسئلهٔ وحی پاسخ داده می‌شد. به عبارت دیگر، در عصر خرد در مقابل استدلالهای عقلگرایان ـ اعم از ملحد و دئیست ـ نوعی عقل‌گرایی مسیحی وجود داشت. در فرانسه دفاعیّات دینی بعد از انقلاب دستخوش تغییر شد. تأثیر عمومی نهضت رمانتیسم به صورت روی گرداندن از فلسفهٔ عقلگرایی از نوع دکارتی آن، و با تأکید بر روش پاسخگویی دین مسیحی به نیازهای انسان و جامعه، خود را نشان داد. چنانکه دیدیم، شاتوبریان صراحتاً سخن از نیاز به نوع تازه‌ای از دفاعیات دینی به میان آورد و با استناد به زیبایی یا ویژگیهای زیبایی‌شناختی مسیحیت، قائل شد که برتری ذاتی مسیحیت است که نشان می‌دهد این دین از سوی

---

۱. deists، معتقدان به خدا به عنوان خالق جهان طبیعت، بدون ایمان به وحی. ـ م.

خدا وحی شده است، نه اینکه، این دین، چون اثبات شده است که از سوی خدا وحی شده است، برتر است. سنّت‌گرایان، همچون دومستر و دوبونال، برای اثبات وجود خدا، به جای استدلالهای فلسفی به ابلاغ نوعی وحی الهی آغازین، استناد می‌کردند. لامُنّه، در عین حال که به نوعی از دفاعیّات سنّتی دینی استفاده می‌کرد، اصرار می‌ورزید که ایمان دینی مقتضی نوعی گرایش آزادانهٔ اراده است و با صِرفِ تصدیق عقلانیِ نتیجهٔ یک استدلال قیاسی کاملاً تفاوت دارد. او همچنین بر منافعی که از قِبَل دین نصیب افراد و جوامع می‌شود، به عنوان گواه صدق آن، تأکید می‌کرد. هانری دومینیک لاکوردر (۱۸۰۲ - ۱۸۶۱) مبلّغ دومینیکی که مدتی نیز همکار لامُنّه بود، کوشید تا حقیقت مسیحیت را با ارائهٔ محتوا و تضّمناتِ خودِ ایمان مسیحی و اینکه مسیحیت چگونه نیازهای انسان و خواسته‌های مشروع جامعهٔ انسانی را برمی‌آورد اثبات کند.

نقطهٔ قوت جریان تازهٔ دفاعیات دینی در فرانسه در نیمهٔ نخست قرن نوزدهم این بود که می‌کوشید تا موضوعیّت ایمان مسیحی را با ربط دادن آن به نیازها و آرمانهای انسان، هم در مقام فرد و هم به عنوان عضوی از جامعه و نه با صِرف ادلّهٔ فلسفی انتزاعی و استدلالهای تاریخی، اثبات کند. در عین حال، ملاحظات زیبایی‌شناختی، چنانکه مورد توّجه شاتوبریان بود، یا توجه به آثار مفید اجتماعی بالفعل یا بالقوهٔ مسیحیت، نشانهٔ کوشش برای برانگیختن ارادهٔ معطوف به ایمان بود. به عبارت دیگر، تا آنجا که ادلّهٔ اقناعی جانشین براهین سنتی می‌شد، این جانشینی را می‌توان به منزلهٔ پذیرش تلویحی این امر دانست که ایمان دینی بیشتر مبتنی بر اراده است تا بر عقل.

با این همه، وقتی که ایمان مسیحی و تصدیق عقلانی نتیجهٔ یک برهان ریاضی از یک نوع دانسته نشدند، باید برای اراده در آن نقشی قائل شد. حتی آنها هم که خصلت برهانی استدلالهای مابعدالطبیعی و دفاعیّات سنّتی اقناعشان می‌کرد نمی‌توانستند قبول کنند که انکار شخص بی‌اعتقاد همیشه و قطعاً ناشی از نقصان فهم وی از این استدلالهاست. بنابراین، طبیعی بود که نقش اراده در اعتقاد دینی روشن شود و تلاشی صورت گیرد تا آگاهی از این نقش با اجتناب از تفسیری صرفاً عملگرایانه[1] یا مبتنی بر

---

1. Pragmatic

اراده‌باوری[1] از ایمان مسیحی توأم شود. علی‌هذا، این مسئله مطرح شد که آیا وجود یقین موجهی، موجه از نظرگاه عقلانی، که اراده در آن نقش مؤثّری داشته باشد، ممکن است.

اولین نامی که در این مورد به ذهن می‌آید، اوله‌لاپرون (۱۸۳۹ ـ ۱۸۹۸) است. او پس از اتمام تحصیلاتش در دانشسرای عالی[2] پاریس به تدریس فلسفه در دبیرستانها پرداخت، تا سال ۱۸۷۵ که عهده‌دار مسئولیتی در دانشسرای عالی گردید. در سال ۱۸۷۰ کتابی درباره مالبرانش منتشر کرد با نام فلسفه مالبرانش[3] و در سال ۱۸۸۰ کتاب دیگری با نام دربارهٔ یقین اخلاقی[4]. رسالهٔ درباره اخلاق ارسطو[5] در ۱۸۸۱ منتشر شد[6]، حال آنکه فلسفه و زمان حال[7] و کتاب دیگری دربارهٔ ارزش زندگی[8] به ترتیب در سالهای ۱۸۹۰ و ۱۸۹۴ منتشر شد. دو اثر نیز به نامهای عقل و عقلگرایی[9] (۱۹۰۶) و اعتقاد دینی و اعتقاد عقلی[10] (۱۹۰۸) پس از مرگ او انتشار یافت.

اوله‌لاپرون نسبت به این امر که اراده در فعالیت عقلانی دخیل است اعتقاد راسخ داشت. این مسئله به یک معنی آشکارا درست است. حتی در استدلال ریاضی هم توجّه لازم است و قصد نیز مستلزم تصمیم به توجّه کردن است. همچنین روشن است که در حوزه‌هایی از پژوهش تعصب هم حضور دارد و اینجاست که تلاش برای بی‌طرفی نیز لازم می‌آید. گرچه اوله‌لاپرون بر تفکر به عنوان صورتی از زندگی و عمل به‌طور کلی تأکید می‌کرد، ولی توجه او به خصوص معطوف به جست‌وجوی حقیقت در حوزه‌های دین و اخلاق بود. اینجا بود که بیش از هر جای دیگر تفکّر با تمام جان، با تمام وجود، مورد نیاز بود.[11] اوله‌لاپرون در این عقیده متأثر از اندیشهٔ پاسکال[12] و کتاب الفبای تصدیق[13] نیومن[14] و هم متأثر از راوسون و آلفونس

---

1. Voluntarist
2. École Normal
3. *La Philosophie de Malebranche*
4. *De la certitude morale*
5. *Essai surla morale d' Aristote*
۶. پیشتر تحریر دیگری به زبان لاتینی از این کتاب به عنوان رسالهٔ دکتری ارائه شده بود.
7. *La Philosophiet le temps Présente*
8. *Le prix de La vie*
9. *La raison et le rationalisme*
10. *Croyance religieuse et croyance Intellectuelle*
11. *La Philosophie et Le temps Présent, P. 264*
۱۲. ← ترجمهٔ جلد چهارم همین تاریخ فلسفه، صص ۱۹۵-۲۱۹، در مورد نیومن ← ضمیمهٔ نخست جلد هشتم همین تاریخ فلسفه.
13. *Grammer of Assent*
14. Newman

گراتری[1] (۱۸۰۵ - ۱۸۷۲) بود. گراتری روحانی بود و در آثار خویش بر این امر تأکید می‌ورزید که هر چند ایمان صرفاً با کوشش انسانی حاصل نمی‌شود، ولی به عمیقترین تمنیات آدمی پاسخ می‌دهد و انسان اگر با تمام وجود در پی حقیقت باشد و بکوشد تا مطابق آرمانهای اخلاقی زندگی کند، مسیر دستیابی به آن هموار خواهد شد.

اوله لاپرون در کتاب خود دربارهٔ یقین اخلاقی از بررسی ماهیّت تصدیق و یقین به‌طور کلی شروع می‌کند و، چنانکه از یک فیلسوف فرانسوی توقع می‌رود، ارجاعات بسیار به دکارت می‌دهد. با این همه، یکی از وجوه شاخص تأملات اوله لاپرون [در این کتاب] تأثیری است که از کتاب الفبای تصدیق نیومن پذیرفته است. مثلاً او با نیومن در این امر که خود تصدیق همیشه غیرمشروط است توافق دارد،[2] چنانکه تقسیم اذعان به دو نوع واقعی و مفهومی را هم می‌پذیرد، اما آن را تفاوت بین دو نوع از یقین می‌داند. «یقینی هست که می‌توان آن را واقعی[3] نام نهاد و یقین دیگری که می‌توان آن را انتزاعی[4] نامید. انتزاعی مربوط به مفاهیم[5] است و واقعی مربوط به اشیا[6].»[7] اوله لاپرون بین یقین ضمنی که سابق بر تأمل است و یقین بالفعل یا صریح که نتیجهٔ اخذ و تصاحب شناخت ضمنی، ولی بر مبنای تأمل است، تمایز قایل می‌شود. در موزد اراده نیز چنین است که هیچ حقیقتی بدون توجه ادراک نمی‌شود و توجه نیز امری ارادی است. بعلاوه، آنجاکه مسئله نه مربوط به تصدیق «اصول اوّلیهٔ»[8] به خود بدیهی، بلکه مربوط به فعالیت عقلی و استدلالی ذهن باشد، واضح است که کوشش اراده برای ابقای این فعالیت و ادامهٔ آن ضروری است. ولی اوله لاپرون حاضر نیست این رأی دکارت راکه حکم فی نفسه ـ اعمّ از تصدیق یا تکذیب ـ فعل اراده است بپذیرد. در یقین موجه، این نور دلیل است که سبب قبول می‌شود، نه انتخاب دلبخواهی اراده میان تصدیق و تکذیب، در عین حال که حقیقت ممکن است مثلاً نامطلوب باشد. مثل وقتی که من گزارهٔ انتقادآمیزی در مورد خود بشنوم، حقیقتی که نمی‌خواهم آن را بپذیرم. بنابراین، دخالت اراده برای «قبول»

---

1. Alphonse Gratry
2. *De la certitude morale* 3rd edition, 1898, P. 22.
3. real
4. abstract
5. notions
6. things
7. *Ibid*. P. 23.
8. first principles

آنچه واقعاً حقیقت بودنش را درک می‌کنیم لازم است. قبول[۱] و تصدیق[۲] را، حتی اگر غالباً هم با یکدیگر آمیخته باشند، باید از هم تفکیک کرد. تصدیق امری غیرارادی است، ولی قبول که به آن افزوده می‌شود، یا به نحو ضمنی در آن وجود دارد، امری ارادی.[۳] درست است که در تصدیق ممکن است دخالت اراده برای غلبه بر تردید لازم باشد، ولی این دخالت تنها زمانی موجه است که تردید مذکور نامعقول باشد. به عبارت دیگر، اوله لاپرون می‌خواهد از پذیرش هر چیزی که مستلزم وابستگی صدق و کذب به اراده باشد بپرهیزد و در عین حال، برای اراده نقشی مؤثر نیز در حیات عقلانی آدمی قائل شود.

این برداشت کلی در باب تصدیق و یقین، مبنایی برای تأمل در باب تصدیق حقایق اخلاقی ایجاد می‌کند. حقیقت اخلاقی[۴] به معنی دقیق کلمه حقیقتی اخلاقی[۵] است، ولی اوله لاپرون طیف معنایی این اصطلاح را چندان وسعت می‌بخشد تا حقایق مابعدالطبیعی را هم، که به عقیده او ربط وثیقی با حقیقت اخلاقی[۶] دارند، شامل شود. حیات اخلاقی عبارت از هر گونه عمل آدمی است که مستلزم تصوّر تکلیف باشد و حقیقتِ قاعدهٔ اخلاقی «هر گونه حقیقتی است که به عنوان یک قانون[۷] یا شرط[۸] حیات اخلاقی آشکار شود.»[۹] بنابراین، در مجموع حقایق اخلاقی به معنی تام کلمه و حقایق مابعدالطبیعی موجِد چیزی هستند که می‌توان آن را قاعدهٔ امور اخلاقی[۱۰] یا قاعدهٔ اخلاقی نام نهاد. چنانکه می‌توان گفت اگر منشأ انتزاع آن دین واقعی باشد، قاعدهٔ دینی خواهد بود.[۱۱] حقایق اخلاقی را می‌توان تحت چهار عنوان اصلی خلاصه کرد: قانون اخلاقی، اختیار، وجود خدا و زندگی پس از مرگ.[۱۲]

تأثیر کانت را، نه فقط در ارتباط نزدیکی که اوله لاپرون بین زندگی اخلاقی انسان و اعتقاد دینی او برقرار می‌کند بلکه در رگه‌های خاص اندیشهٔ او نیز می‌توان دید. مثلاً اوله لاپرون در اینکه تکلیف اخلاقی مستلزم اختیار است با کانت موافق است. اعتقاد به

---

1. consentement
2. assentiment
3. *Ibid.*, P. 65.
4. moral truth
5. ethical truth
6. ethical
7. *law*
8. condition
9. *Ibid.*, P. 4.
10. *choses*
11. *Ibid.*, P. 3، منظور اوله لاپرون این است که آن را از وحی انتزاع کند.
12. *Ibid.*, P. 98.

حیات پس از مرگ را هم با این استدلال می‌پذیرد که وقوف بر قانون اخلاقی و قاعدهٔ اخلاقی مستلزم این عقیده است که این قاعده غلبه خواهد یافت و غلبهٔ آن مقتضی خلود نفس آدمی است. با این همه، و هر چند غالباً به صورتی تحسین‌آمیز از کانت یاد می‌کند، ولی قصد قبول این موضع کانت را ندارد که عقاید دینی، نه متعلَّق شناخت نظری، بلکه صرفاً متعلَّق ایمان عملی است. در نهایت هم عقاید فیلسوفانی مثل کانت، پاسکال، مِنْ‌دوبیران، کورنو، هامیلتون، مانسل و اسپنسر که قدرت ذهن برای اثبات حقایق اخلاقی را رد یا شدیداً آن را محدود می‌کنند نمی‌پذیرد. به بیان دیگر، عنوان کتاب دربارهٔ یقین اخلاقی ممکن است گمراه‌کننده باشد. واژهٔ «اخلاقی» حاکی از آن دسته گرایشهای اخلاقی است که به نظر اوله لاپرون برای شناخت کامل حقایق نظام اخلاقی ضروری است. ولی منظور این نیست که در مورد حقایق اخلاقی، به فرضیه‌ای کم و بیش محتمل، یقین قاطع تعلق گرفته است، چه رسد به اینکه صرفاً چون کسی می‌خواهد قضایای خاصی را صادق بداند، یقین قاطع به آن تعلق گرفته باشد. بنابراین، اوله لاپرون می‌تواند ادعا کند که در کتاب خود، برخلاف ایمانگرایان[1]، اثبات می‌کند که حقیقت «مستقل از اراده و اندیشهٔ ماست و ما باید آن را بشناسیم نه اینکه آن را بیافرینیم.»[2]

واقع امر این است که اوله لاپرون کاتولیک مؤمنی بود که تلقی سنتی‌اش از دین مانع از آن بود که ارادهٔ معطوف به ایمان را جانشین درک مبانی معقول و مناسب کند. به این ترتیب، وقتی که بر عهده می‌گیرد که علی‌رغم «خُشکه عقلی مذهبان[3]، که فقط یک نوع مکانیسم منطقی را می‌پذیرند»، اثبات کند که اراده، در مقام شناخت حقایق اخلاقی، نقش خاصی ایفا می‌کند، باید از هر گونه دیدگاهی که مستلزم این نتیجه باشد که علم به این حقایق ممکن نیست، بپرهیزد. می‌توان گفت که او از یک طرف می‌تواند مدّعی باشد که شناخت مؤثر چنین حقایقی [شناختی که به عمل منتهی شود] مستلزم وجود تمایلات شخصی یک طبیعت اخلاقی است، تمایلاتی که به هنگام شناخت حقیقتِ مثلاً قضایای ریاضی، به آنها نیازی نیست. مثلاً ممکن است کسی از قبول یک تکلیف اخلاقی سر باز زند چون فاقد تمایلات لازم برای پذیرش چنین تکلیف اخلاقی است که نتایج نامطلوب

1. *fideists*

2. *Ibid.*, P. Vii.

3. dry rationalists

برای او به بار می‌آورد، یا اینکه نمی‌خواهد آن نتایج را بپذیرد و قدری تلاش اراده لازم است تا بتواند بر این احساس نامطلوب نسبت به حقیقت فائق آمد. از سوی دیگر، اوله لاپرون می‌تواند ادعا کند که تصدیق صرف عقلانی نتیجهٔ یک برهان در باب اثبات وجود خدا، بدون درگیر شدن کل وجود فرد و از جمله اراده او در مسئله، آرامش خاطر[1] نمی‌آورد و به ایمانی حیات‌بخش نمی‌انجامد. «یقین کامل امری شخصی[2] است: فعل تامّ خودنفس است که، با انتخاب آزادانه، حقیقتی را که نزد او حاضر است می‌پذیرد، همچون زمانی که با حکم قاطع چنین کاری را انجام می‌دهد...»[3]. اوله لاپرون این را هم می‌تواند بپذیرد که ممکن است در مورد حقایق اخلاقی تلاش اراده برای غلبه بر <ابهاماتی>[4] که حاصل تردید است لازم باشد، ابهاماتی که در مورد حقایق صوری محض، مثل قضایای ریاضی، وجود ندارد. مثلاً اگر کسی فقط به «جریان عادی طبیعت»[5] توجه کند، ظواهر امور را مخالف بقای نفس می‌یابد و از این رو ممکن است نسبت به پذیرش هر گونه استدلالی به نفع آن تردید داشته باشد. با وجود این، اوله لاپرون بر این مسئله تأکید دارد که گرچه برای غلبه بر چنین تردیدی دخالت اراده لازم است، ولی موجّه بودن این دخالت صرفاً ناشی از تمایل معطوف به اعتقاد نیست، بلکه ناشی از علم به این واقعیت است که تردید در این مورد نامعقول است و بنابراین باید بر آن غالب شد.

این نکته قابل فهم است که چرا از نظر برخی افراد، اوله لاپرون علی رغم کوشش برای حفظ حقیقت عینی عقاید دینی، به صورت یک پراگماتیست[6] یا پیشگام مدرنیسم[7] ظاهر شده است. ولی حتی جزمی‌ترین متکلمان نمی‌توانند منکر این امر باشند که با صرف استدلال نمی‌توان از فلسفه به دین رسید و برای یک ایمان زنده آنچه اوله لاپرون با عنوان «قبول» از آن یاد می‌کند لازم است. بعلاوه، از نظر کلامی، مجال فعالیت فیض الهی را در تبیین اوله لاپرون از ایمان دینی به مراتب آسان‌تر می‌توان یافت تا در دفاعیّات صرفاً عقلانی که او آن را مورد انتقاد قرار می‌دهد. بی‌گمان اوله لاپرون از موضع یک مؤمن معتقد قلم می‌زند و آنچه، از نظر برخی، دلایل کافی برای بی‌اعتقادی است، از نظر

---

1. consent
2. personal
3. *Ibid.*, P. 79.
4. obscurities
5. *Ibid.*, P. 107.
6. pragmatist
7. modernism

او [فقط] ایجاد شک و تردید می‌کند، شک و تردیدی که از نظر او منصف جویای حقیقت، اخلاقاً ملزم به غلبه بر آن است. گرچه ممکن است ادّلهٔ اوله لاپرون برای اثبات صدق عقایدی که او آنها را برای حیات آدمی بااهمیت می‌داند، برای بعضی اذهان قانع‌کننده ننماید، ولی او خود آنها را واجد قوتی می‌داند که، در نزد انسان صاحب حسن‌نیت، بر قوّت اموری که ظاهراً مخالف آنهاست برتری دارد. به عبارت دیگر، او در صدد آن نیست که نظریه‌ای پراگماتیستی دربارهٔ صدق ارائه کند.

۲. بلوندل و حلول

به این مطلب اشاره شد که اوله لاپرون تفکّر را نوعی عمل می‌دانست. ولی این مسئله در ارتباط با شاگردش موریس بلوندل (۱۸۶۱ ـ ۱۹۴۹) مؤلّف کتاب عمل[۱] بهتر فهم می‌شود.

بلوندل در دیژون[۲] به دنیا آمد. پس از تحصیل دبیرستان وارد دانشسرای عالی در پاریس شد، یعنی همانجا که اوله لاپرون و بوترو اساتیدش بودند و ویکتور دلبوس همکلاسی‌اش بود[۳]. بلوندل برای کار بر روی مسئلهٔ «عمل»، به عنوان موضوع رسالهٔ دکتری، مشکلات بسیاری را از سر گذراند، هرچند در نهایت موفق شد.[۴] پس از آنکه دوبار رد شد، در سال ۱۸۸۶ موفق به اخذ درجهٔ «آگرگاسیون» گردید و برای تدریس در دبیرستان در مونتوبان[۵] انتخاب شد. در همان سال به اِکس آن پرووانس[۶] انتقال یافت. در سال ۱۸۹۳ رساله‌اش با عنوان عمل را تقدیم سوربن کرد. تقاضای او برای به دست آوردن سِمَتی دانشگاهی ابتدا به این علت که اندیشه‌اش کاملاً فلسفی نبود رد شد. پس از آن کرسی تاریخ به او پیشنهاد شد. ولی در سال ۱۸۹۴ وزیر فرهنگ بعدی، رمون پوانکاره[۷]، او را به عنوان استاد فلسفه در دانشگاه اِکس آن پرووانس برگزید. بلوندل تا سال ۱۹۲۷، که به سبب از دست دادن قوهٔ بینایی بازنشسته شد، در این سمت باقی بود.

---

1. *L'action*
2. Dijon
۳. Victor Delbos (۱۸۶۲ ـ ۱۹۱۶)، استاد دانشگاه سوربن بود و کتاب مطالعاتی دربارهٔ اسپینوزا، کانت و ایدئالیسم آلمانی را منتشر کرد. او دوست و هم‌مشرب بلوندل بود.
۴. تأملات آغازین بلوندل را در این مورد می‌توان در یادداشتهای خصوصی ملاحظه کرد.
5. Mountauban
6. Aix-en-Provence
7. Raymond Poincaré

چاپ نخست عمل در ۱۸۹۳ منتشر شد[1]، یعنی در همان سالی که رسالهٔ لاتینی بلوندل دربارهٔ لایب نیتس هم نشر یافت[2]. اثری هم که اغلب به عنوان سه‌گانهٔ بلوندل شناخته شده است، در سالهای ۱۹۳۴ تا ۱۹۳۷ انتشار یافت. این سه‌گانه مشتمل است بر اندیشه[3] (۲ جلد، ۱۹۳۴)، وجود و موجودات[4] (۱۹۳۵) و عمل (۲ جلد، ۱۹۳۶ - ۱۹۳۷). کتاب اخیر غیر از کتاب اصلی عمل است که در سال ۱۹۵۰ به عنوان جلد اول نخستین آثار[5] بلوندل تجدید طبع شد. فلسفه و روح مسیحیّت[6] در سالهای ۱۹۴۴ تا ۱۹۴۶ در دو جلد و مقتضیات فلسفی مسیحیّت[7] هم پس از آن در سال ۱۹۵۰ منتشر شدند. بلوندل تعداد قابل توجّهی مقاله به چاپ رساند، مثل نامه در باب مقتضیات تفکّر معاصر در مسئلهٔ دفاعیات دینی[8] و تاریخ و جزم[9]. مکاتبات بلوندل با فیلسوف یسوعی اوگوست ولانسن[10] (۱۸۷۹ - ۱۹۵۳) در سه جلد در سالهای ۱۹۵۷ تا ۱۹۶۵ در پاریس منتشر شد و مکاتبات فلسفی[11] بلوندل با لابرتونیر[12] که به وسیله س. ترسمونتان[13] ویرایش شد و در سال ۱۹۶۲ انتشار یافت. مجموعه‌ای از نامه‌های فلسفی که بلوندل به بوترو، دلبوس، برونشویگ و دیگران نوشته نیز وجود دارد (پاریس، ۱۹۶۱).

بلوندل را اغلب متکلّمی کاتولیک دانسته‌اند. در واقع چنین هم بود و خود او نیز چنین عقیده‌ای داشت. در دفاع از رساله‌اش، عمل، از آن با عنوان دفاعیهٔ [دینی] فلسفی یاد کرد. در نامه‌ای به دلبوس گفته است که فلسفه و دفاعیات دینی برای او یکسان است[14]. او از آغاز

---

1. *L'Action. Essai d'une crtique de la vie et d'une science de la Pratique*

سه روایت از این اثر در دست است. خود اثر، روایتی چاپ شده از آن، روایتی که از سوی خود بلوندل مورد بازبینی و افزایش قرار گرفته است.

2. *De vinculo et de substantia composita apud Leibnitium.* A French version. *Une énigme historique: Le 'Vinculum substantiale' d'après Leibniz.* appeared in 1930.

3. *La Pensée*

4. *L'être et les êtres*

5. *Premiers ècrits*

6. *La Philosophie et l'esprit chrétien*

7. *Exigences philosophiques du christianisme*

8. *Requirements of Contemporary Thought in the Matter of Apobgetics*

9. *History and Dogma*

این دو مقاله طولانی به ترتیب در سالهای ۱۸۹۶ و ۱۹۰۴ منتشر شدند.

10. Auguste valensin

11. *Philosophical Correspondence*

12. Lucien Labertonnière

13. *C. Tresmontant*

14. *Letteres Philosophiques*, P. 71.

نیاز به فلسفه‌ای مسیحی را احساس کرده بود، ولی عقیده داشت که فلسفهٔ مسیحی به تعبیر دقیق هیچگاه وجود نداشته است.[۱] بلوندل در پی رفع این نیاز یا ارائهٔ طریقی برای برآوردن آن بود. او همچنین سخن از تلاش برای پروردن «نوعی تفکر کاتولیکی که آلمان از مدتها قبل نوع پروتستانی آن را به ثمر رسانده بود، به میان آورد»[۲]. نیازی به تکثیر شواهد برای توجیه متکلم کاتولیک دانستن بلوندل وجود ندارد.

این توصیف [متکلم مسیحی] از او گرچه موجه و معقول است ولی ممکن است قویاً گمراه‌کننده هم باشد. زیرا سخن از فلسفه‌ای دگرسالار[۳] به میان می‌آورد، فلسفه‌ای که باید گفت در خدمت مواضع خاص کلامی یا در پی اثبات نتایجی از پیش تعیین شده است که هم از نظر فلسفی برهان‌پذیر باشند و هم نسبت به ایمان مسیحی تقدم با لذّات داشته باشند و مبنایی نظری برای آن به شمار آیند. به عبارت دیگر، توصیف فلسفه‌ای به عنوان کلام مسیحی تصوّر ابزار یا خادم الهیات بودن فلسفه را مطرح می‌کند. و مادام که وظیفهٔ فلسفهٔ مسیحی اثبات آراء خاصّی باشد که از ناحیهٔ کلام یا مرجعیّت کلیسایی بر آن تحمیل شده است، احتمالاً این نتیجه را می‌توان گرفت که فلسفهٔ مسیحی به هیچ وجه فلسفه نیست، بلکه کلام است که تغییر هیئت داده است.

البته بلوندل قبول داشت که از مفاهیم فلسفی می‌توان در تبیین محتوای ایمان مسیحی استفاده کرد، اما بر این نکته به حق تأکید می‌کرد که این مسئلهٔ داخلی علم کلام است.[۴] به عقیدهٔ او، فلسفه نه فقط در نظر بلکه در واقع و عمل هم باید مستقل باشد. بنابراین، فلسفهٔ مسیحی هم باید مستقل باشد. ولی به عقیدهٔ او فلسفهٔ مسیحیِ مستقل وجود ندارد و چیزی است که باید ایجاد شود. چنین فلسفه‌ای به این معنی مسیحی است که خودبسنده نبودن آدمی و گشودگی او نسبت به امر متعالی را آشکار می‌کند. فلسفهٔ مسیحی در این فرآیندْ بی‌رقیب نبودن خویش و محدودیتهای خود را به عنوان

1. *Lettre sur les exigences* (1956). P. 54.

2. *Letteres philosophiques*, P. 34.

علاقهٔ بلوندل به تفکر آلمانی به واسطهٔ نامه‌های بوترو و مطالعات دوستش، دلبوس، تشدید شد؛ چنانکه مطالعات خودش نیز در آن مؤثر بود.

3. heteronomous

۴. مثلاً ریاضیات یک رشته علمی مستقل است ولی متکلم ممکن است از مفاهیم ریاضی استفاده کند و اگر او از چنین مفاهیمی استفاده کند، این امر کلام را به ریاضیات تبدیل نمی‌کند.

اندیشه‌ای بشری، آشکار می‌کند. بلوندل بر آن بود که تأمّل مستقل فلسفی، که به نحو منسجم و دقیق صورت بپذیرد، در واقع نیاز انسان را به ماورای طبیعت، یعنی نیاز او را به چیزی که از صرف تلاش خود او حاصل نمی‌شود، نشان خواهد داد. این تأمّلْ افق روح آدمی را به اینکه خود با الوهیت ارتباط آزادانه حاصل کند، می‌گشاید؛ ارتباطی که درواقع به نیاز عمیق او پاسخ می‌دهد؛ نیازی که با فلسفه مرتفع نمی‌شود.[۱] خلاصه اینکه بلوندل فلسفه‌ای را مطرح می‌کند که سیمایی مستقل دارد، ولی همین سیمای مستقل نشان‌دهندهٔ محدودیّت آن نیز هست. به این معنی که حاکی از امری در ورای خویش است. او قویاً متأثر از پاسکال بود، ولی بیش از او به فلسفهٔ نظام‌مند علاقه داشت. شاید بتوان گفت که او در پی ایجاد فلسفه‌ای بود که لازمهٔ اندیشهٔ پاسکال به شمار می‌آمد. البته چنین چیزی باید فلسفه باشد و از همین رو بلوندل در جایی می‌گوید که «فلسفهٔ مبتنی بر دفاعیّات نباید تبدیل به دفاعیّات دینی مبتنی بر فلسفه شود».[۲] به این معنا که فلسفه باید فرآیندی از تأمل مستقل عقلانی باشد، نه صرفاً ابزاری برای غایتی فرافلسفی.

بنابراین، بلوندل می‌خواست چیزی بدیع بیافریند یا به هر روی مشارکت قابل ملاحظه‌ای در آفرینش آن داشته باشد. البته بر آن نبود که چنین فلسفه‌ای را از عدم خلق کند و امر بدیعی را بی‌ارتباط با اندیشه‌های پیشین پدید آورد. ما در اینجا نمی‌توانیم تأثیری را که نهضتها و اندیشمندان خاص در تفکّر او داشته‌اند به تفصیل مورد بحث قرار دهیم[۳]؛ ولی به نظر می‌رسد که توضیحی کلی، هرچند بسیار مختصر، از نحوهٔ تفسیر بلوندل از تطور فلسفه غرب برای ایضاح مقاصد و اغراض او لازم باشد.

بلوندل در تفکر ارسطویی بیان قابل توجهی از عقلگرایی و از تمایل عقل به اینکه خود را توده‌ای رقابت‌ناپذیر بداند و دین را نیز در خود حل و جذب کند می‌دید. تفکر با

---

۱. بلوندل هم، مانند قدیس اوگوستینوس، به انسان واقعی و انضمامی که از نظر ایمان مسیحی به غایتی ماورای طبیعی فراخوانده شده است توجه دارد. از نظر او انسان فی‌نفسه نیاز به ماورای طبیعت دارد، نیاز به چیزی که از مقدورات خود او برتر است ولی او رو به سوی آن دارد.

۲. از نامهٔ شارل دنی (Charles Denis) ویراستار سالنامهٔ فلسفهٔ مسیحی (*Lettre sur les exigences*, P.3).

۳. کتابهای متعدّدی در خصوص جنبه‌های گوناگون این مسئله وجود دارد، مثلاً کتاب تلفیق بلوندلی (*Blondelian synthesis*) اثر J.J. McNeil (لیدن، ۱۹۶۶) به ارتباط [اندیشهٔ] بلوندل با اسپینوزا، کانت و ایدئالیستهای بزرگ آلمان می‌پردازد، حال آنکه کتاب هگل و بلوندل از P.Henrici (مونیخ ۱۹۵۸) ارتباط خاص او با هگل را مورد نظر قرار می‌دهد. برای آرای خود بلوندل ←

L'intineraire philosophique de Maurice Blondel, edited by F. Lefevre (Paris, 1928).

ارسطو به مقام الوهیت رسید و تأمّل نظری به مثابه بالاترین فعالیّت و غایت مطرح شد. البته در قرون وسطی ارسطوگرایی به نحوی با کلام مسیحی هماهنگ شد که منجر به محدودیت حوزهٔ فلسفه گردید. ولی این هماهنگی، ارتباط بین دو عاملی بود که یکی از آنها، اگر به خود وا نهاده می‌شد، در صدد جذب و حل دیگری در خود بود و محدودیّت از بیرون بر فلسفه تحمیل می‌شد. فلسفه ممکن بود در مقام نظر متکی به خود باشد، ولی در مقام عمل تحت سیطرهٔ دیگری بود. وقتی که سیطرهٔ بیرونی ضعیف شد یا از میان رفت، فلسفه عقلگرا یکّه‌تازی خود را آشکار کرد.[1] هم‌زمان [با این تحولات] جریانهای فکری تازه‌ای نیز پدید آمدند. مثلاً در حالی که محطّ نظر رئالیسم قرون وسطی متعلقات شناخت بود، اسپینوزا، هرچند یکی از بزرگترین عقلگرایان است، کار خود را با فاعل‌شناسایی فعّال و مسائل مربوط به وجود انسان و سرنوشت او آغاز کرد. او در این خصوص روش «حلول»[2] را تعقیب می‌کرد، ولی بر این امر نیز وقوف داشت که آدمی فقط در مطلق است که می‌تواند به تحقق حقیقی نفس دست یابد، مطلقی که از خود او مفارق است.[3]

کانت، که فلسفه با او نقّادِ خود و محدِّد حدود خود شد، قدمی به پیش برداشت. اینجا دیگر مسئلهٔ تحمیل محدودیتهایی بیرون از فلسفه بر آن نیست. محدودیتها ناشی از خود فلسفه و حاصل انتقاد آن از خویش است. بنابراین، محدودسازی با ویژگی متکی به نفس بودن فلسفه سازگار است. کانت بین اندیشه و هستی و بین نظریه و عمل یا فعل فاصله افکند، حال آنکه اسپینوزا در پی از میان برداشتن فاصله بین اندیشه و هستی بود. با کوشش ایدئالیستهای بزرگ آلمان ــ همانها که بلوندل چیزهای بسیار از ایشان آموخت ــ نیز تلفیقهایی [بین آن دو] صورت گرفت.[4] ولی به‌ویژه در هگل است که تمایل به الوهی کردن عقل، و ایجاد اتحاد بین انسان و فکر مطلق و حل دین در فلسفه را می‌بینیم. در

---

۱. بلوندل سعی لوتر در تفکیک کلام از فلسفه و خصومت او با عقلگرایی را نتیجهٔ عملی تشویق فلسفه به تأکید بر استقلال خود و تجاوز به قلمرو کلام می‌دانست.

۲. immanence [منظور از حلول این است که خدا را نه به صورت موجود متشخص و مستقل، بلکه ساری و جاری در کل عالم در نظر آوریم. حلول به این معنی در برابر تعالی و مفارقت او از عالم است. ـ م.]

۳. البته بلوندل از مذهب همه‌خدایی اسپینوزا و تفسیر روشنفکرانه او از عشق و اتحاد با خدا آگاه بود، ولی وقتی که از فلاسفه گذشته یاد می‌کند بیشتر به اهمیت آنها از نظر خودش توجه می‌کند تا به شرح و بسط.

۴. مثلاً بلوندل گرایش قابل توجهی به فلسفهٔ دینِ متأخر شلینگ دارد، هرچند که تفکیک بین فلسفهٔ سلبی و فلسفهٔ اثباتی (یا فلسفهٔ ماهیت و فلسفهٔ وجود) را چیزی می‌داند که باید بر آن غلبه کرد.

مقابل می‌توانیم سنتی را که از پاسکال شروع می‌شود و تا مِن‌دوبیران و اوله لاپرون و دیگران ادامه می‌یابد ملاحظه کنیم و دریابیم که این سنّت از فاعل‌شناسایی عینیِ فعال آغاز می‌شود و در مقتضیات و لوازم فعالیت خود انعکاس می‌یابد. نقص این سنت در فقدان روشی است که ایجاد فلسفه‌ای مبتنی بر جریان و حلول خدا در عالم را ممکن سازد و در عین حال به استعلا و مفارقت او از عالم منجر شود یا معطوف به آن باشد.[۱]

از آنچه گفته شد باید این نکته روشن شده باشد که بلوندل طرفدار نهضت «بازگشت به آکویناس»[2] نبود.[۳] به عقیدهٔ او متفکر مسیحی، که خواهان پیشرفت فلسفهٔ دین است، نباید در تلاش بازگشت به گذشته باشد، بلکه باید در مسیر پیشرفت فلسفهٔ جدید ایفای نقش کند و از درون این فلسفه به ورای آن دست یابد. به عقیدهٔ او، سهم بزرگ تفکر جدید مربوط به طرح مفهوم فلسفهٔ متکی به خود، ولی محدودکنندهٔ خود است. این امر نخستین بار وجود فلسفه‌ای را ممکن ساخت که هم معطوف به امر مفارق بود و هم از طریق «خود محدودکنندگی انتقادی»[۴] از کوشش برای محصورکردن امر مفارق در نوعی شبکهٔ عقلگرایانه خودداری می‌کرد. به این ترتیب جایی هم برای تجلی الهی باقی می‌گذاشت. سهم دیگر فلسفهٔ جدید (گرچه در تفکر اوایل این دوره منعکس شده است) عبارت از تقرب به وجود از طریق تأمل فاعل فعال شناسایی در پویایی تفکر و اراده خود، یا به سخن دیگر همان روش حلول[۵] است. به عقیدهٔ بلوندل تنها با این تقرّب است که می‌توان نوعی فلسفهٔ دین را که برای انسان امروزی واجد اهمیت باشد، بسط و گسترش داد. زیرا چنین انسانی برای آنکه خدا در نظرش واقعیّتی شود، و نه صرفاً

---

۱. در ترجمهٔ جملهٔ اخیر ناچار از افزودن توضیحاتی برای ابلاغ معنای آن شدیم. ـ م.

2. Back to Aquinas

۳. بلوندل در آثار اولیهٔ خود مثل رساله در باب دفاعیّات [دینی]، در مورد تومیستها و مدرسیون مواضع قاطعی می‌گیرد. چنانکه بسیاری از نویسندگان خاطرنشان کرده‌اند، در این خصوص نوعی توماس‌گرایی مورد نظر او بود که با تفکر جدید فاصله بسیار داشت یا اگر هم به آن توجهی می‌کرد برای انتقاد از آن بود و غالباً در عمل آن را مسخره می‌کرد و یا هر فیلسوف کاتولیک را که تابع خط مشی رسمی نبود، بدعتگذار به شمار می‌آورد. مثلاً اشارات بلوندل در مورد تفکر شبه فلسفی شامل مارشال نمی‌شود، همو که می‌کوشید یکی از کارهایی را که بلوندل ضروری می‌دانست ـ بسط نوعی تفکر کانتی که فراتر از مواضع خود کانت باشد ـ انجام دهد. بلوندل بعدها آثار خود آکویناس را بیشتر مطالعه و نسبت به او نظر مساعدتری پیدا کرد؛ تومیستهای مورد انتقاد بلوندل کمتر به روح اندیشه آکویناس توجه می‌کردند.

4. critical self-limitation

5. the method of immanenece

موضوعی برای تفکر یا پژوهش نظری، باید خدا را دوباره در نهان خویش کشف کند، اما نه به صورت چیزی که با درون‌نگری بتوان به وجود او پی برد، بلکه با وقوف بر این مسئله که امر متعالی غایت تفکر و اراده اوست.

با این همه، اگر بلوندل به این نتیجه رسیده بود که فلاسفهٔ کاتولیک باید خود را به درون جریان تفکر جدید بیفکنند، مقصودش این نبود که فلاسفه جدید همهٔ مسائل مهمی را که خود مطرح ساخته‌اند، حل کرده‌اند. مثلاً در حالی که ارسطو در جهان قدیم اندیشه را به زیان عمل یا فعل ترفیع داده بود، کانت در جهان جدید بر ارادهٔ اخلاقی به زیان عقل نظری تأکید می‌کرد، تا، به قول خودش، با توقف عقل راه برای ایمان باز شود. به این ترتیب، مسئلهٔ اتحاد بخشیدن به تفکر و اراده، اتحاد بخشیدن به تفکر و فعل یا عمل همچنان به قوت خود باقی ماند. همچنین «روش» حلول یا تقرب به وجود از طریق تأمل نقادانه در مورد فاعل‌شناسایی، ممکن بود به آسانی به «نظریّه»ای دربارهٔ حلول مبدّل شود که مدعی بود که چیزی بیرون از آگاهی انسان وجود ندارد یا این گزاره که چیزی دارای چنین وجودی است بی‌معنی است. در واقع نیز چنین شد. به این ترتیب، مسئلهٔ تعقیب روش حلول باقی ماند، حال آنکه از نظریّه یا اصل حلول اجتناب می‌شد.

البته برخی از منتقدان بلوندل او را به «حلولی مذهبی[1]» متهم کردند، به این معنی که اصل یا نظریهٔ حلول را به او نسبت دادند و نتیجه گرفتند که بر اساس مقدمات او انسان هرگز نمی‌تواند از زندان انطباعات ذهنی و تصوّرات رها شود و وجود واقعیتی را جز به‌صورت امری در آگاهی و ادراک آدمی بپذیرد. آنها گرچه می‌توانند در تأیید این تفسیر بخشهای خاصی از آثار او را به عنوان شاهد ذکر کنند، اما این نکته روشن است که غرض او به هیچ روی طرح نظریه‌ای که مستلزم ایدئالیسم ذهنی باشد، نبود. در واقع این مطلب صحیح است که او متأثر از فیلسوفانی بود که تمامی عالم واقع را در حوزهٔ اندیشه محصور می‌کنند.[2] ولی یکی از اهداف او این بود که شکاف بین فکر و وجود (به عنوان

---

1. immanentism

۲. در مورد فیلسوفی مثل هگل مسئلهٔ محصورکردن تمامی واقعیت به نحو تام و کامل در حوزهٔ فکر انسان مطرح نیست. هگل ایدئالیست ذهنی نبود. واقعیت از نظر او همان ظهور عقل مطلق است که در آن به هر حال ذهن آدمی در ساحات خاصی ایفای نقش می‌کند. با این همه، به عقیدهٔ بلوندل، تفکر هگلی در واقع به مقام خدایی رساندن عقل بشری بود و بلوندل می‌خواست ذهن را به سوی امر متعالی بگشاید، نه آنکه عقل او را به مقام خدایی برساند.

متعلّق فکر) را، بدون تأویل وجود به فکر، پر کند. او گرچه آشکارا از این واقعیت که خدا ممکن نیست جز از طریق آگاهی معلوم بشر واقع شود، آگاه بود، ولی نمی‌خواست بگوید که خدا همان تصو انسان از اوست. او می‌خواست روش حلولیی را تعقیب کند که به تصدیق وجود امر مفارق به عنوان واقعیّتی عینی بینجامد، یعنی واقعیتی که تابع آگاهی آدمی نباشد.

بلوندل، برای حل مسائل خود، در جست‌وجوی فلسفه‌ای بود که فلسفهٔ عمل باشد. لفظ «عمل» بالطبع تصور چیزی را مطرح می‌کند که ممکن است مسبوق به اندیشه باشد یا با آن معیت داشته باشد، ولی خودش [از جنس] اندیشه نباشد. اما، به تعبیر بلوندل، اندیشه هم صورتی از عمل است. البته اندیشه‌ها، تصورات و صور ذهنی‌ای که ما آنها را محتوای آگاهی و متعلقات ممکنِ اندیشه می‌دانیم، وجود دارند، ولی عمل اندیشیدن که اندیشه را ایجاد می‌کند و عامل بقای آن است، امری بنیادی‌تر است. اندیشه به مثابهٔ فعالیت یا عمل، خود بیان جنبش حیات و پویایی فاعل‌شناسایی یا تمامیت وجود شخص است. «در حیات ذهنی تام و کامل، چیزی که [از جنس] فعل نباشد وجود ندارد. آنچه یکسره ذهنی است نه فقط از درون آگاه و شناخته است...، بلکه خود علت وجود آگاهی نیز هست.»[1] شاید بتوان عمل را همان پویایی فاعل‌شناسایی، شوق و حرکت شخص که خواهانِ تحقق خویش است تعریف کرد. عمل همان حیات فاعل‌شناسایی، به عنوان تلفیق یا ترکیب قوا و تمایلاتِ مقدم بر آگاهی، به عنوان تعیّن خود در اندیشه و شناخت و به عنوان جویای دستیابی به اهداف بیشتر است.

بلوندل بین چیزی که آن را «ارادهٔ مرید (= خواهنده)»[2] و «ارادهٔ مراد (= خواسته)»[3] می‌داند قائل به تفاوت می‌شود. ارادهٔ مراد همان افعال مختلف اراده است. شخصْ اول چیزی را اراده می‌کند و بعد هم چیز دیگری را. ارادهٔ مرید «همان حرکتی است که میان همهٔ اراده‌ها مشترک است.»[4] البته منظور بلوندل این نیست که در انسان دو اراده وجود دارد، بلکه این است که در آدمی شوق یا جنبشی ریشه‌ای هست (ارادهٔ خواهنده) که به هنگام اراده کردن امور یا اهداف خاص، خود را آشکار می‌کند ولی با هیچ یک از آنها

---

1. *L'Action*, P. 99.

2. volonté voulante

3. volonté voulue

4. *Ibid*, P. xxi.

ارضا نمی‌شود بلکه در پی فراتر از آنهاست. این اراده خودْ موضوع تأمل روانشناختی نیست. بلکه شرط همهٔ ارادات یا افعال اراده است و هم در آنها می‌زید و در آنها خود را آشکار می‌کند و [با این همه] چون کفایت او را نمی‌کنند، از آنها فراتر می‌رود. بعلاوه، کار همین ارادهٔ اصلی است که به اندیشه و شناخت می‌انجامد. «شناخت چیزی بیش از همان حد وسط [در منطق] نیست، ثمرهٔ فعل و بذر فعل.»[1] به این ترتیب، حتی ریاضیات را هم می‌توان «نوعی بسط اراده دانست».[2] نتیجه این نیست که حقیقت صرفاً همان چیزی است که ما می‌خواهیم حقیقت باشد. منظور بلوندل این است که حیاتِ اندیشهٔ انسان و شناخت او، چه در علم و چه در فلسفه، ریشه در فعالیّت اساسی وی دارد و باید در ارتباط با آن دیده شود. به عقیدهٔ او، خاستگاه علم و فلسفه و معنی یا غایت آنها را فقط بر اساس جهتگیری بنیادی و پویای فاعل شناسایی به نحو کامل می‌توان فهمید.

حاجت به توضیح نیست که بلوندل نیز در چارچوب همان جریان عامّ فکریی که مِنْ‌دوبیران تحرکّی اساسی به آن بخشید، یعنی تأکید بر سرشت اساساً پویای فاعل‌شناسایی یا «خود»[3]، جای دارد. ولی او از تأمّل بر اندیشهٔ فلاسفهٔ آلمانی بر اساس فهمی که از آن داشت نیز الهام گرفت. مثلاً وی گرچه می‌خواست بر ثنویتهای کانتی عقل نظری و عقل عملی، خودِ فی نفسه[4] و خودِپدیداری[5] و قلمرو آزادی و قلمرو ضرورت غلبه کند، ولی بی‌گمان تحت تأثیر کانت در خصوص تقدّم عقل عملی بر اراده اخلاقی نیز بود. چنانکه بین مفهوم مورد نظر بلوندل دربارهٔ ارادهٔ مرید و تصوّر فیخته[6] از خود محض به مثابه فعالیت و نظریّهٔ شلینگ در باب نوعی فعل اساسی اراده یا انتخاب ابتدایی که در انتخابهای جزئی ظاهر می‌شود، نیز رشته‌های ارتباطی می‌یابیم. البته مسئله این نیست که بلوندل اندیشه‌ای را از فیلسوفی دیگر اخذ کرده یا وام گرفته است، بلکه این است که او در گفت‌وگو با اندیشه‌های متفکران دیگر که مستقیماً در مکتوباتشان آمده یا از طریق آثار دوستش دلبوس به او منتقل شده است، اندیشه‌های خویش را بسط داده است؛ و ما در اینجا نمی‌توانیم به بحث در روند این گفت‌وگو بپردازیم.

فلسفهٔ عمل را می‌توان پژوهش منظم در باب شرایط پویایی فاعل شناسایی و

---

1. *Lettres Philosophiques*, P. 84.
2. *L'Action*, P. 55, n. I.
3. ego
4. noumenal
5. phenomenal
6. Fichte

دیالکتیک آن، یا تأملی انتقادی در باب ساختار ماقبل تجربی ارادهٔ مرید که خود را در اندیشه و عمل انسان آشکار می‌کند، و یا شاید تأملی انتقادی در باب جهتگیری اساسی فاعل‌شناسایی، که در تکون اخلاق، علم و فلسفه ظاهر می‌شود، توصیف کرد. «فاعل‌شناسایی» را نباید به مفهوم محدودِ منِ دکارتی یا من استعلایی ایدئالیسم آلمانی دریافت. زیرا عمل همان حیات وجود مرکب انسانی یعنی ترکیب «جسم و نفس» است.[1] اما توجه بلوندل معطوف به جهتگیری اساسی فرد به سمت نوعی هدف است. به عبارت دیگر او برای حل چیزی که آن را مسئلهٔ تقدیر بشری تلقی می‌کند، از روش حلول بهره می‌گیرد.

مثلاً بلوندل می‌کوشد تا نشان دهد که اندیشهٔ آزادی یا اختیار از اصل موجبیّت[2] طبیعت پیدا شده است. اراده تابع امیال و گرایشهاست، ولی با عنایت به عدم تناهی بالقوهٔ خود از نظم بالفعل اشیا و امور فراتر می‌رود و به جست‌وجوی غایات آرمانی می‌پردازد. فاعل شناسایی بر اساس موجبیّت طبیعت از اختیار خویش آگاه می‌شود، در عین حال موجبیّت عقل و تکلیف را جانشین موجبیّت طبیعت می‌کند. تکلیف «شرط لازم اراده»[3] است و ترکیبی است از آرمان و واقعیت. بنابراین، اخلاق یا قاعدهٔ اخلاقی نمایندهٔ الزام بیرونی نیست. قاعدهٔ اخلاقی حاصل جلوه‌گری پویایی فاعل‌شناسایی است. اما احساس تکلیف و وقوف بر ضرورت اخلاق تنها با تعالی یافتن فاعل‌شناسایی از وضعیت بالفعل امور ممکن است، به این معنی که فاعل شناسایی می‌آموزد که انگیزهٔ رفتار خود را در وضع آرمانی جست‌وجو کند. به عبارت دیگر، آگاهی اخلاقی مستلزم نوعی مابعدالطبیعهٔ ضمنی است، شناختی ضمنی از قاعدهٔ طبیعی یا واقعی از جهت ارتباط با قلمرو مابعدالطبیعی یا آرمانی واقعیّت. چنانکه انتظار می‌رود، بلوندل چنین استدلال می‌کند که تمامی فعالیت آدمی به عنوان فاعل‌شناسایی را نمی‌توان جز با توجّه یا روی آوردن به مطلقی «متعالی»، یعنی روی آوردن به نامتناهی به عنوان غایت اراده، ادراک کرد. البته این بدان معنی نیست که «متعالی» را می‌توان به صورت شیئ، اعم از درونی و بیرونی، کشف کرد، بلکه مسئله مربوط به آگاه شدن فاعل‌شناسایی از

---

1. *Lettres Philosophiques*, P. 82.

2. determinism of nature

3. *L'Action*, P. 302

سمت‌گیری فعالانه به سوی امر متعالی و مواجهه با یک انتخاب است، انتخابی بین تصدیق یا تکذیب وجود خدا. به عبارتی، تأمل فلسفی به تصور خدا می‌انجامد، ولی دقیقاً از آن رو که خدا متعالی است، آدمی می‌تواند واقعیت او را تصدیق یا تکذیب کند. بلوندل انسان را در معرض هجوم پیاپی چیزی می‌داند که اگزیستانسیالیست ممکن است آن را «دلهره[1]» نامد. او انسان را در جست‌وجوی ایجاد تعادلی بین ارادهٔ مرید و ارادهٔ مراد می‌داند. از این منظر تعادل مذکور جز با خدا حاصل نمی‌آید. ولی روش حلول ممکن است فقط به ضرورت انتخاب بین یکی از دوگزینه منتهی شود. چنانکه سارتر هم بعد از او می‌گفت، بلوندل به ما می‌گوید که «انسان هوای خدا شدن در سر دارد» این بدان معنی است که انسان با انتخاب بین ارادهٔ خود را جانشین ارادهٔ خدا کردن (انتخاب در مقابل خدا)[2] و خدا شدن (با خدا متحّد شدن) فقط از طریق خدا مواجه است. اینکه انسان چه بشود در نهایت امر بستگی به ارادهٔ خودش دارد. آیا ارادهٔ او و به زیستن و، به تعبیری تناقض‌آمیز، به مردن، «با رضایت دادن به اینکه خدا جای او را بگیرد»[3] کافی است، چه، ارادهٔ او با ارادهٔ الهی یکی است؟ یا آنکه می‌خواهد بدون خدا و خود بسنده و مستقل باشد؟ انتخاب با خود اوست. در حرکت یا اشتیاق اساسی دیالکتیک انسانی، در نقطه‌ای، تصور خدا به عنوان واقعیتی ضروری پدیدار می‌شود. در عین حال، آدمی همچنان مختار است که وجود خدا را به عنوان یک واقعیت تصدیق کند یا تکذیب.

برخی منتقدان بلوندل نظریهٔ او دربارهٔ انتخاب را مستلزم این امر دانسته‌اند که وجود خدا با برهان قابل اثبات نیست و تصدیق به وجود او صرفاً نتیجه فعل اراده یا به تعبیری ارادهٔ معطوف به عقیده است. در واقع، بلوندل همهٔ براهین اثبات وجود خدا را رد نمی‌کند. او فلسفهٔ عمل را هم برهانی بر اثبات وجود خدا می‌داند، از آن رو که روش حلولْ ضرورت تصور خدا را اثبات کرده است. مثلاً بی‌ارزش دانستن برهان امکان [و وجوب] به معنی رد آن نیست بلکه به معنی درونی کردن آن و تلاش برای اثبات این نکته است که تصور واجب‌الوجود چگونه از تأمل فاعل‌شناسایی بر سمتگیری یا حرکت و شوق خود او حاصل می‌شود. در مورد انتخاب هم، بلوندل در صورتی آن را ضروری

---

1. anxiety

۲. همان کاری که شاید بتوان گفت نیچه انجام داده است.

3. *L'Action*, P. 354.

می‌داند که خدا «برای ما[1]» امری واقعی باشد. معرفت نظری ممکن است بر انتخاب مقدم باشد، ولی بدون انتخاب، بدون ارتباط آزادانهٔ فرد با خدا، معرفتی «مؤثر[2]» وجود نخواهد داشت. «تصور زنده‌ای که از او (خدا) داریم تنها در صورتی چنین است و چنین باقی می‌ماند که معطوف به عمل باشد، که شخص با آن زندگی کند و عملش با آن نشو و نما یابد.»[3] البته این امر مستلزم فعل اختیاری ارتباط یافتن، نه با تصور خدا، بلکه با خدا به عنوان یک موجود است.

منتقدان کاتولیک بلوندل هم او را مدعی آن دانسته‌اند که ظهور و حیات ماوراءطبیعت[4] [در طبیعت] به صدفه و اتفاق نیست. بلکه ضروری است و پاسخ به خواست وطلبی در انسان است،طلبی که خالق آدمی باید آن را ارضا کند. گرچه سخنان بلوندل گاهی زمینه‌ساز چنین تفاسیری است، ولی مسلماً امر ماوراءطبیعی که لازمهٔ روش حلول است، صرفاً امر «ماوراءطبیعی نامتعین» است؛ به این معنی که از نظر او فلسفهٔ عمل ثابت می‌کند که آدمی باید امر متعالی را بپذیرد و خود را تسلیم آن کند. وحی مسیحی تعیّن ثبوتی امر ماوراءطبیعی است و اگر حقیقی باشد، آدمی باید آن را بپذیرد. ولی روش حلول نمی‌تواند حقیقی بودن آن را اثبات کند. در عین حال، کسی نمی‌تواند امر ماوراءطبیعیِ متعینِ ثبوتی را بپذیرد، مگر آنکه در اندرون او چیزی باشد که این امر بدان پاسخ دهد. در غیر این صورت وجود آن بی‌ربط خواهد بود. روش حلول نشان می‌دهد که چنین چیزی یعنی سمتگرایی پویا به سوی امر متعالی، واقعاً وجود دارد.[5]

اگر، همان‌طور که پیشتر گفتیم، بگوییم که فلسفهٔ عمل ضرورت تصوّر «خدا» را آشکار می‌کند، به سهولت این تلقی حاصل می‌شود که بلوندل روش حلول را بالخصوص منتهی به ایمان مسیحیت به خدا می‌داند. بلوندل، با رجوع به فلسفه‌های امروزی، می‌دید که برخی از نظامها مجّدانه می‌کوشند تا امر متعالی را کنار بگذارند و برخی دیگر می‌کوشند تا یکباره امر متعالی را از آن خود کنند و تنها شبح یا کاریکاتوری

1. *L'Action*, P. 426.

2. effective

3. *Ibid*, P. 354.

۴. منظور ظهور خداست در مسیح و در حیات این جهانی که مورداعتقاد مسیحیان یاگروهی از ایشان است. ـ م.

۵. برای بحث دربارهٔ موضع بلوندل در برابر امر ماوراءطبیعی ← بلوندل و مسیحیت *Blondel et Christianismp*، تألیف هانری بروياد (Henri Brouillard) (پاریس، ۱۹۶۱).

از آن به وجود آورند. به عقیدهٔ او روش حلول، آن گونه که مورد نظر فلسفهٔ عمل است، ذهن و ارادهٔ آدمی را به سوی امر متعالی می‌گشاید و در عین حال برای تجلی خدا نیز مجالی باقی می‌گذارد. به این معنی، فلسفهٔ انتقادی حقیقی فلسفه‌ای مسیحی و نوعی مدافعهٔ استدلالی از مسیحیّت است. اما نه به این معنی که می‌کوشد تا صدق آموزه‌های مسیحی را اثبات کند، بلکه به این معنی که این فلسفه آدمی را به نقطه‌ای هدایت می‌کند که در آن او گشوده به روی ظهور خدا و فعل الهی است. «فلسفه مستقیماً نمی‌تواند امر مافوق طبیعت را (برای ما) اثبات یا مهیا کند.»[1] اما می‌تواند به طور غیرمستقیم و با حذف راه‌حلهای ناقص در مورد مسئلهٔ تقدیر بشر و با اثبات این امر که «ما بالضرّوره واجد چه چیزها و فاقد چه چیزهایی هستیم»[2] به راه خویش ادامه دهد. فلسفه می‌تواند ثابت کند که نظم طبیعی برای تعیین غایت جهتگیری پویای روح آدمی کافی نیست. در عین حال انتقاد فلسفه از خود نیز نشان‌دهندهٔ عدم کفایت آن برای تأمین سعادت و بهجتی است که آدمی بدان شائق است. از این رو فلسفه به فراسوی خود نظر دارد.

گرچه بلوندل به اندازهٔ کافی روشن ساخته بود که نمی‌خواهد خدا را با تصوّر خدای جاري و ساري در عالم [و نه خدای متشخّص] یکی بداند و گرچه او با تاریخگرایی مدرنیستها مخالف بود، ولی برای کسی که از وضعیت کلیسای کاتولیک طیّ بحران مدرنیسم آگاه باشد تعجبی نخواهد داشت که ببیند وی مورد سوءظن واقع شده و برخی او را مشمول اتّهام «عقیده به سریان و جریان خدا در عالم به عنوان عقیده‌ای دینی»[3]، که در اعلامیّهٔ منتشره پاپ پیوس دهم در ۱۹۰۷ آمده، دانسته باشند. اوضاع با مخالفت بلوندل با نهضت عمل فرانسه[4] هم، که وی آن را اتّحاد نامیمون جامعه‌شناسی تحصّلگرا و نوعی مذهب کاتولیک ارتجاعی می‌دانست، بهتر نشد. زیرا گرچه شارل مورا[5] ملحدی بود که می‌کوشید تا از کلیسا به نفع مقاصد خویش استفاده کند، نهضت مذکور از سوی گروهی از متکلّمان و توماس گرایان معروف و در عین حال بسیار سنتی حمایت می‌شد که نوآوری و استقلال بلوندل را نمی‌پسندیدند، و بر آن بودند که تفکّر آلمانی او را منحرف کرده است و تردیدی در متهم کردن وی به مدرنیسم نداشتند. ولی در عمل

---

1. *Lettre sur les exigences*, P. 85.
2. *Ibid*, P. 85.
3. religious immanentism
4. Action Française
5. Charles Maurras

به‌رغم تلاشهای به عمل آمده، آرای بلوندل هیچگاه از سوی [کلیسای] رم مورد اتهام واقع نشد. امّا بخت هم با او یار بود که، با وجود آنکه زمانی به فکر افتاده بود که کشیش بشود، کشیش نشده بود. البته این را نیز باید افزود که او در مشاجرات آتشین، از نوعی که دوستش لابرتونیر وارد می‌شد، وارد نشد و ابهام سبک و روش او، یا بهتر بگوییم، شاید همین که او فیلسوف مبرزّی بود، نه کسی که مورد اقبال عامه باشد، برایش نوعی مصونیّت ایجاد می‌کرد.

به هر روی، بلوندل سالهای جدال و انتقاد را به سلامت گذراند و چنانکه قبلا اشاره شد، بالأخره سه‌گانه مفصل خود (اندیشه[1]، وجود و موجودات[2] و کتاب دوم عمل) و پس از آن فلسفه و روح مسیحیّت[3] را تألیف کرد. برخی از نویسندگانی که به بلوندل پرداخته‌اند تا حد زیادی از آثار متأخّر او غفلت کرده‌اند، شاید به سبب آنکه آنها را مشتمل بر آرای فرعی و غیراصیل او می‌دانند که بر اثر فشار نقد و انتقاد فراهم آمده‌اند و کسل‌کننده و از کتاب اصلی عمل سنّتی‌ترند. نویسندگانی دیگر بر این نکته تأکید کرده‌اند که کتابهای سه‌گانهٔ او مبیّن افکار پختهٔ فیلسوفند و گاهی نیز اضافه می‌کنند که تأکیدی که در آنها بر موضوعات هستی‌شناختی و مابعدالطبیعی شده است نشان می‌دهد که متکلّم دانستن او بر اساس کتاب عمل اوّل و نامه در دفاع از عقاید دینی[4] نادرست است. گاهی هم از اینکه فرصتی پیش می‌آید تا اندیشهٔ او را با سنّت مابعدالطبیعی مأثور از سنّت توماس آکویناس وفق دهند، خشنود می‌شوند.[5] هر چند کتابهای سه‌گانه آشکارا نشان دهندهٔ افکار پخته و سنجیدهٔ بلوندل‌اند و هر چند که او نسبت به آکویناس ادای احترام بسیار می‌کند، ولی در پی ایجاد و تکمیل فلسفه‌ای مستقّل است که در عین حال با مسیحیّت نیز قابل جمع باشد. او به این معنی، یک مدافع عقاید دینی باقی ماند، هر چند که در آثار بعدی خود بر لوازم و پیشفرضهای اندیشه‌اش، اندیشه‌ای که پیشتر آن را مطرح کرده بود، تأکید می‌ورزید.

بلوندل در کتاب اندیشه به تحقیق در شرایط مقدّم بر اندیشهٔ انسانی می‌پردازد و از نظّریهٔ اندیشهٔ کیهانی[6] دفاع می‌کند. به عقیدهٔ او ما نمی‌توانیم بین انسانها به عنوان

---

1. *La Pensée*
2. *L'Être et les êtres*
3. *Philosophy and The Christian Spirit*
4. *Letter on Apologetics*
۵. مثلاً ← مقدّمه بر مابعدالطبیعهٔ موریس بلوندل *Introduction à la métaphysique de Maurica Blondel* تألیف کلود ترسمونتان (پاریس، ۱۹۶۳).
6. La pensée cosmique

موجودات صاحب اندیشه از یک سو و «طبیعت» به عنوان مادّهٔ لاشعور به نحو قابل‌توجیهی تمایز قائل شویم. برعکس، این ادعای لایب‌نیتس که مادّه همیشه وجه نفسانی خاصّ خود را دارد درست است. در واقع جهان آلی معقول را می‌توان «اندیشه‌ای متقرر[۱]» دانست، البته، نه اندیشهٔ آگاه، بلکه اندیشه‌ای «در جست‌وجوی خود».[۲] در فرآیند تکاملِ عالم، اندیشه آگاه بر اساس نوعی ترتیب و ترتب پدید می‌آید، به این نحو که هر مرتبهٔ متأخر مستلزم مراتب متقدّم است و چیز تازه‌ای مطرح می‌کند و مسائلی پدید می‌آورد که حل آنها مقتضی مرتبهٔ بالاتری است. در انسان همین اندیشهٔ خودانگیختهٔ عینی و انضمامی که در طبیعت موجود است ادامه می‌یابد، ولی اندیشهٔ تحلیلی انتزاعی که به نشانه‌ها مربوط است نیز به وجود می‌آید.[۳] برخی از فلاسفهٔ گذشته به تنش و کشمکش بین این دو نوع اندیشه توجه کرده‌اند. مدرسیون از خرد[۴] (ratio) و عقل[۵] (intellectus) سخن می‌گفتند، اسپینوزا از مراتب شناخت[۶]، نیومن از تصدیق مفهومی و واقعی[۷]. ولی همچنانکه به تمایز انواع متفاوت اندیشه‌ها توجه شده است، از نوعی ترکیب و تألیف بین آنها در مرتبه‌ای بالاتر غفلت شده است. مثلاً مدرسیون و اسپینوزا که روشهای مختلفی هم دارند، این گونه‌اند. شرط چنین ترکیب و تألیفی که در آن اندیشه خود را به کمال برساند بهره‌مندی از حیات اندیشهٔ مطلق و از چنان اتحّادی با خداست که در آن بصیرت و عشق یکی‌اند. ولی دستیابی به این غایتِ دیالکتیک اندیشه ورای توانایی فلسفه و به طور کلی ورای تلاش آدمی است.

بلوندل در وجود و موجودات از مسئلهٔ اندیشه به مسئله وجود منتقل می‌شود و دربارهٔ انواع مختلف اشیا و امور به تحقیق می‌پردازد تا ببیند که آیا آنها قابلیت اتصّاف به وجود را دارند یا نه. مادّه در این آزمون شکست می‌خورد. ماده یک موجود نیست، بلکه بیشتر شرط مشترک مقاومت در اشیا است (مقاومتی که اشیا در قبال ما می‌کنند و ما نسبت به خود می‌کنیم) تا اینکه یک چیز باشد.[۸] به زبان ارسطویی، مادّه در واقع مبدأ تفرّد و کثرت است و به همین دلیل مبنای رد عقیده به اصالت وحدت، ولی خود موجودی جوهری

1. subsistent thought, *La pensée*, I. P. 4.
2. *Ibid*, P. 6.

۳. بلوندل علاوه بر تمایز بین ارادهٔ مرید و ارادهٔ مراد، تمایزی نیز بین فهم طبایع (*La Pensee*, I,p. 495) و فهم فهم [تا حدوی شبیه به تفاوت معقول اول و ثانی در فلسفهٔ اسلامی] برقرار می‌کند.

4. reason
5. intellect
6. degrees of knowledge
7. notional and real assent
8. *L'Être*, P. 80.

نیست. موجود زنده، با وحدت خاصّ و خودجوشی و استقلال نسبی خویش دعوی بهتری [برای موجود جوهری بودن] دارد. گرچه نوعی خیزش حیاتی[1] را انتقال می‌دهد، ولی فعلش با انفعال خنثی می‌شود و هم از استقلال واقعی و هم بقا بی‌بهره است. دعوی انسان از آن هم بهتر است. ولی فقدان خودبسندگیِ او را هم به طرق مختلف می‌توان نشان داد. به این ترتیب، شاید به نظر آید که تنها جهان به مثابهٔ یک کلّ شایسته نام موجود است. ولی جهان هم شدن است، نه بودن. جهان از بودن بهره‌مند است، ولی خودِ بودن نیست.

بلوندل با این تأملات بر آن است که در آدمی تصوری مکتوم و واقعی از «وجود فی‌نفسه»[2] هست که تحقق کامل آن در مادّه، موجودات زنده، انسانها یا حتی در عالم به مثابهٔ کلیتی گسترش یابنده، وجود ندارد. البته او مدّعی نیست که این تصور مکتوم می‌تواند مبنایی برای برهان وجودی سنت آنسلم[3] باشد. از این رو، ناچار از طرح این پرسش می‌شود که آیا عقیده به ما به ازاء عینی داشتن این تصور موجّه است یا نه. بلوندل، بدون آنکه منکر استدلالهای سنتّی اثبات وجود خدا از طریق جهان باشد، می‌گوید که «تصوّر ما از خدا ریشه در فعل اشراقی او در ما دارد نه در نوری که از خود ما باشد.»[4] استعداد بنیادی و فطری روح برای آگاهی یافتن از خدا و گرایش به او نخستین و والاترین علت کلّ حرکت طبیعت و اندیشه است، و از این رو یقین ما در باب وجود مبتنی بر وجود فی‌نفسه است.[5]

بلوندل در کتاب عمل دوم می‌گوید که او، در کتاب عمل اول و اصلی، عمداً «مشکلات اندیشه‌سوز فلسفی مربوط به علل ثانیه»[6] را مغفول گذاشته و به عَمل تنها در انسان و با عنایت به بررسی تقدیر بشری توجه کرده است. در کتاب عمل دوم او افق دید خود را گسترش می‌دهد تا عمل را در کلّیّت آن شامل شود و موضوعاتی را در بر گیرد که در روایت نخست این کتاب مورد توجه قرار نگرفته است. مثلاً می‌گوید که مفهوم محض و کامل عمل فقط در خدا، که فعالیت مطلق (l'Agir absolu) و منشأ خلاّق همه اشیای متناهی است، تحقق می‌یابد. البته مراتب قریب به فعل مطلق هم به تعبیری وجود دارند. در اینجا این سؤال مطرح می‌شود که چگونه ممکن است که خدا موجوداتی محدود و

1. élan vital
2. *Ibid*, P. 156.
3. St. Anselm
4. *Ibid*, P. 163.
5. *Ibid*, P. 167.
6. *L'Action* (trilogy). I, P. 298.

متناهی به عنوان فاعلهایی مختار و اخلاقاً مسئول بیافریند. بلوندل می‌کوشد تا آگاهی از فعل خلاق آدمی و مسئولیت اخلاقی او را با اعتقاد به خالقیّت الهی و نظریّه‌اش، دربارهٔ جهتگیری اساسی روح آدمی به سوی «متعالی» و نظریّهٔ دیگرش در باب کامل شدن طبیعت آدمی از طریق اتحاد اراده‌اش با ارادهٔ الهی، درآمیزد.

این نوع گسترش دادن افقها برای در برگرفتن موضوعات هستی‌شناختی و مابعدالطبیعیِ بیشتر بی‌گمان به سه‌گانه‌ها حال و هوایی متفاوت با کتاب عمل اصلی و نامه در باب دفاعیات دینی می‌بخشد. ولی، گرچه این سه گانه دامنهٔ تأملات را وسعت می‌بخشد، با این همه طارد کتاب عمل اول نیست. بلوندل همچنان قویّاً به این امر که روح آدمی رو به سوی خدا دارد معتقد است. گسترش افق دید نیز برای در برگرفتن مسائلی است که در خطّ سیر فکری اصلی او مضمر بوده است. تغییری که بلوندل در روشهای بیان اندیشهٔ خود می‌دهد و احترامی که غالباً به آکویناس می‌نهد ممکن است گمراه‌کننده باشد. مثلاً، گرچه بلوندل در اندیشه به نقش براهینی از نوع براهین سنّتی در اثبات وجود خدا توجه دارد، این نکته را هم روشن می‌کند که اگر آنها را به تنهایی و به صورت تدرّب در مابعدالطبیعهٔ نظری اتخاذ کنیم [فقط] به «تصوّری» از خدا منجر می‌شوند، ولی برای آنکه خدا برای آدمی واقعیتی حیّ و حاضر باشد، یعنی همان خدای آگاهی دینی، چیز بیشتری لازم است. بلوندل ممکن است از واژهٔ «انتخاب» بپرهیزد، ولی مفهوم بنیادی آن همچنان باقی است. بلوندل این نکته را نمی‌پذیرد که دوگانگی بین «خدای فلاسفه» و «خدای ادیان» را نمی‌توان نهایتاً از میان برد. اختلاف بین آنها ناشی از انواع مختلف اندیشه در آدمی است، ولی مطلوب آن است که نوعی تلفیق بین این تمایلات متعارض موجود در درون او صورت گیرد و این مطلوب در کتاب عمل اصلی تحقق یافته است.

نمی‌توان گفت که بلوندل نویسنده‌ای عامه‌پسند است. او برای فلاسفه می‌نویسد نه برای عامّه. بعلاوه، بسیاری از خوانندگان آثار او، حتی اگر اهل فلسفه هم باشند، احتمالاً اغلب در مورد اینکه مراد او دقیقاً چیست، دچار سرگشتگی می‌شوند. ولی او یک متفکّر برجستهٔ کاتولیک است که آرای خود را از طریق گفت‌وگو با نهضتهای قائل به اصالت روح[1]، ایدئالیست و پوزیتیویست[2] فلسفهٔ جدید، بسط داده است. او صرفاً خواهان نوعی بازگشت به قرون وسطای گذشته، که با علم جدید نیز هماهنگ شده باشد، نیست؛

1. spiritualiste

2. Positiviste

چنانکه در مورد هیچ متفکّری هم قائل به تبعیّت بی‌چون و چرا از او نیست. البته در وی رگه‌هایی از تفکّری که او را به اوگوستینوس و بوناونتوره پیوند می‌دهد، می‌توان دید. چنانکه قرابتها و مشابهتهایی هم با لایب‌نیتس، کانت، مِنْ دوبیران و دیگران دارد، ولی او کاملاً متفکری اصیل است. این نظر کلی که فلسفه‌ای که ذاتاً مستقل و در عین حال نقّادِ خود و مشخص‌کنندهٔ حدود خود و گشوده به وحی مسیحی باشد، علی‌الاصول برای همه متفکران کاتولیک، که استفاده‌ای از فلسفهٔ مابعدالطبیعی می‌کنند، قابل قبول است.[۱] البته ممکن است بعضی معتقد باشند که رهیافت به مابعدالطبیعه «از طریق درون» یعنی با تأمل در فاعل فعال‌شناسایی، که ویژگی [تفکّر] من‌دوبیران هم بود، و بالخصوص در کتاب عمل اوّل مورد توجه قرار گرفت، رنگ و بوی ذهن‌گرایی[۲] دارد. با توجه به این امر، آنها از گسترش افق دید در سه گانهٔ بلوندل، که آن را به منزلهٔ قبول عدم کفایت روش حلول می‌دانند، استقبال می‌کنند. اما روش بلوندل به هر حال این امتیاز را دارد که می‌کوشد تا موضوعیت داشتن دین را آشکار کند. او هم مثل، به اصطلاح، توماس‌گرایان استعلایی، که قبلاً از آنها یاد کردیم، از این واقعیت آگاه بود که براهین سنتّیِ مبتنی بر جهان خارج دربارهٔ اثبات وجود خدا، متکی بر پیش‌فرضهایی است که توجیه آنها صِرفاً با تفکر نظام‌مند در باب فعالیّت فاعل‌شناسایی در حوزهٔ فکر و اراده، میسّر است.

۳. لابرتونیر و فلسفهٔ مسیحی

یکی از مخاطبان نامه‌های بلوندل، لوسین لابرتونیر بود.[۳] او پس از تحصیل در مدرسهٔ علمیّه در بورژ[۴] در ۱۸۸۶ عضو مجمع مذهبی اوراتوار شد و در مدرسهٔ ژوئیبی[۵] و سپس در مدرسه‌ای در پاریس به تدریس فلسفه پرداخت. در ۱۹۰۰ با سمت ریاست دانشکده به ژوئیبی بازگشت، ولی در سال ۱۹۰۲ که حکومت کومب[۶] قانون مخالفت با مجامع و

---

۱. البته اینکه فلسفهٔ بلوندل واقعاً تا چه حد مستقل است، مسئله‌ای است قابل بحث.

2. subjectivism

۳. این مکاتبات تحت عنوان مکاتبات فلسفی موریس بلوندل و لوسین لابرتونیر *Correspondence Philosophique, Maurice Blondel-Lucien Laberthonnière* به کوشش ترسمونتان ویرایش شد (پاریس، ۱۹۶۱).

4. Bourges

5. Juilly

6. Combes

انجمنهای مذهبی را گذراند، او برای اقامت به پاریس رفت. در ۱۹۰۳ مقالاتی در فلسفهٔ دین[۱] و در ۱۹۰۴ رئالیسم مسیحی و ایدئالیسم یونانی[۲] را منتشر کرد. در ۱۹۰۵، بلوندل او را ویراستار سالنامهٔ فلسفهٔ مسیحی[۳] کرد. سال بعد، دو اثر از آثار خودِ او به صورت ضمیمهٔ مجله منتشر شد. در ۱۹۱۱ پوزیتیویسم و مذهب کاتولیک[۴] را منتشر کرد، ولی در ۱۹۱۳ مقامات کلیسا او را از چاپ سایر آثارش منع کردند. در این دورهٔ سکوت تحمیلی یک یا دو اثر از آثار خود را به نام دوستانش منتشر کرد[۵] ولی قسمت اعظم آثارش پس از مرگ او انتشار یافت. همانها که لوئی کانه[۶] در سال ۱۹۳۵ نشرشان را تحت عنوان مجموعهٔ آثار لابرتونیر[۷] آغاز کرد.

علی‌رغم برخوردی که با لابرتونیر شد، او نه فقط ایمان عمیق مسیحی خود را از دست نداد، بلکه رابطهٔ خود را با کلیسا نیز هیچ‌گاه قطع نکرد. امّا هم محتمل و هم طبیعی بود که قرار گرفتن دو کتاب او در شمار کتب ضالّه و ممنوعیت بعدی نشر آثارش، بر نفرتش، نه تنها از اقتدار کلیسا، بلکه همچنین از ارسطوگرایی و توماس‌گرایی، بیفزاید.[۸] ولی این نفرت بی‌گمان نفرت ناشی از عکس‌العمل او نسبت به اقدامات مقامات کلیسا نبود، بلکه نگرشی معقول بود که ریشه در دیدگاه او نسبت به حیات انسان، ماهیّت فلسفه و دیانت مسیحی داشت. شاید اگر اجبار او به سکوت نبود، اندیشه‌هایش تأثیر بیشتری می‌داشت. می‌توان گفت که فلاسفهٔ دیگر [معاصر او] پس از انتشار تمامی آثارش مطرح شدند. البته این را هم باید افزود که در حالی که بلوندل متمرکز بر شرح و بسط تفکّر خویش بود، لابرتونیر ترجیح می‌داد که آرای خود را در مباحثه و گفت‌وگو با سایر متفکران، و گاهی به شیوهٔ جدلی عرضه کند. چنانکه اولین جلد مجموعه آثار منتشر شده به اهتمام لوئی کانه مشتمل است بر کتاب مطالعاتی دربارهٔ دکارت[۹] و مطالعاتی دربارهٔ

---

1. *Essais de philosophie religieuse*
2. Le réalisme chrétien et l'idéalisme grec
3. *Annales de Philosophie chrétinne*
4. *Positivisme et catholicisme*

۵. مثلاً کتاب اضطراب انسان (*L' inquiétude humaine*) که به نام *P. sanson* نشر یافته بود، در واقع از لابرتونیر بود.

6. Louis Canet
7. *Oeuvres de Laberthonnière*

۸. لابرتونیر بیش از بلوندل اهل جدل بود.

9. *Études sur Descartes* (1935)

فلسفه دکارت،[1] حال آنکه طرح کلی یک فلسفه شخص باور[2] (۱۹۴۲) دیدگاهی فلسفی عرضه می‌کند که تا حدّ زیادی از طریق گفت‌وگوی انتقادی با آرای فلاسفهٔ دیگر مثل رنوویه، برگسون و برونشویگ ساخته و پرداخته شده است. مثلاً عنوان یک بخش این کتاب «شخص‌باوری دروغین شارل رنوویه» است. البته نتیجهٔ این مطلب آن نیست که آرای لابرتونیر ارزشی ندارند. بعلاوه، بلوندل هم تفکر خود را از طریق فرآیند بحث و گفت‌وگو با سایر فیلسوفان بسط و گسترش داد. در عین حال، خواننده در کتاب عمل اصلی و سه‌گانهٔ او بسیار کمتر از آثار اصلی لابرتونیر با بحثهای جدل‌آمیز و تاریخی، از خط سیر اصلی تفکر نویسنده، منحرف می‌شود.

لابرتونیر در یادداشتهایی که حکم مقدّمهٔ کتاب مطالعاتی دربارهٔ دکارت را دارد می‌گوید که «هدف هر نظریّهٔ فلسفی‌ای اعطای معنایی به حیات و وجود آدمی است»[3]. حتی اگر فیلسوف به اندیشهٔ خویش صورتی ریاضی هم ببخشد، باز هر فلسفه‌ای خاستگاهی اخلاقی دارد. این را حتی در مورد اسپینوزا هم می‌توان دید، در اندیشهٔ او هم ساختار هندسی تابع غایت و انگیزه‌ای نهانی است. بعلاوه نشانهٔ درستی یک فلسفه ماندگاری و قابلیت آن برای ادامهٔ حیات است. در واقع اشارهٔ لابرتونیر به لزوم تشخیص اصل حیات و سرزندگی و محرک نهانی و جامع اخلاقی هر فلسفه‌ای است که مورد بررسی قرار می‌گیرد. اما آنچه می‌خواهد بگوید بیان نظر خود او در باب آنچه فلسفه باید بگوید نیز هست «فقط یک مسئله وجود دارد، مسئلهٔ خود ما که تمامی مسائل دیگر از آن ناشی می‌شود»[4] ما چه هستیم؟ و چه باید باشیم؟

لابرتونیر بر این نکته تأکید می‌کند که بی‌گمان حیوان یک ماشین نیست، اما از خودآگاهی هم، که برای طرح مسائل فلسفی نسبت به جهان و خودش لازم است، برخوردار نیست. در واقع حُبّ حیات در انسان در اصل شبیه همین حب در حیوان است. به این معنی که حُبّ حیات در انسان قبل از هر چیز معطوف به «امور زمانی و مکانی»[5] است. موجود زنده که سائقهٔ حبّ حیات او را پیش می‌برد به تجربه می‌آموزد

1. *Études de Philosophie cartésienne* (1938)
2. *Esquisse d' une Philosophie personnaliste*
3. *Études sur Descartes*, I. P. 1.
4. *Études de Philosophie Cartesienne* (1938), P. I.
5. *Ibid*, P. z.

که به جست‌وجوی چیزهایی بر آید که به خواسته‌ها و نیازهایش پاسخ می‌دهد و از چیزهایی که موجِد آزار یا تهدید برای وجود اوست، بپرهیزد. با برانگیخته شدن خودآگاهی وضع تغییر می‌کند. آدمی از خویش آگاه می‌شود، اما نه در مقام چیزی که از قبل به صورت تامّ و تمامی ساخته و پرداخته شده است، بلکه به مثابهٔ امری که هست و باید باشد. در واقع، بنابر رأی لابرتونیر، ما با شوق به داشتن کمال هستی، گویی به بیرون از خویش یا به فراتر از خودمان سوق داده می‌شویم. اینجاست که مسیرهای مختلفی برای آدمی گشوده می‌شود.

نخست آنکه آدمی خود را در جهانی از اشیا می‌یابد که خودآگاهی، آنها [انسان و جهان اشیا] را در مقابل یکدیگر قرار داده است. از یک طرف او می‌تواند این جهان اشیا را نظرگاه خویش قرار دهد و آن را موضوع تأملات نظری و زیباشناختی خود کند و به اصطلاح اشیا را در اختیار بگیرد، بدون اینکه خود در اختیار آنها در آید. برداشت ارسطو از تأملْ مصداق همین تلقی از آن است. از طرف دیگر آدمی می‌تواند بکوشد تا با کشف اوصاف و خواصّ اشیا و امور و قوانین حاکم بر سلسلهٔ پدیدارها بر اشیا و امور تفوّق یابد و از آنها استفاده کند و پدیده‌ها را مطابق خواستهٔ خویش ایجاد یا معدوم کند. این هر دو تلقی را می‌توان مربوط به فیزیک دانست، با این تفاوت که در مورد نخست فیزیک مبتنی بر تأمل نظری داریم و در مورد دوم، که از دکارت به بعد چنین بوده است، فیزیک مبتنی بر بهره‌گیری.

دوم آنکه انسان خود را صرفاً در جهانی از اشیا نمی‌یابد. او فقط فردی مجزّا که رودرروی محیط زیستی مادی و ناآگاه قرارگرفته باشد، نیست. بلکه خود را در جهانی از شخصها هم می‌بیند که مانند او می‌توانند بگویند «من» یا «من هستم». این جهان شخصها نوع خاصی از وحدت را از قبل شکل می‌دهد. ما در دنیایی جمعی زندگی و احساس و اراده می‌کنیم. البته روشن است که انسانها در این وحدت مادی می‌توانند ضدیت با یکدیگر را هم تجربه کنند. در ورای این وحدت بنیادی طبیعی، وحدتی اخلاقی هم هست که باید آن را به دست آورد و از قبل فراهم نشده است. در این شرایط، اشتیاق به داشتن کمال وجود، صورت احساس وظیفهٔ یکی شدن با دیگران، وظیفهٔ نائل شدن به وحدت اخلاقی بین افراد، به خود می‌گیرد. لابرتونیر بین «اشیا»[1] و «موجودات»[2] تفاوت

1. things　2. beings

می‌گذارد و واژهٔ «موجود» را به فاعل‌شناسای خودآگاه که وجه ممیّز آن نوعی درونی بودن[1] است، درونی بودنی که اشیا واجد آن نیستند، اختصاص می‌دهد. این فاعل‌شناسای خودآگاه در پی آن است که از طریق اتّحاد با سایر فاعلهای شناسایی به کمال وجود دست یابد.

به این وحدت چگونه می‌توان دست یافت؟ البته می‌توان کوشید آن را به کمک نوعی اقتدار، از هر قسم آن، که به انسانها آنچه را که باید بیندیشند و بگویند و انجام دهند، تحمیل می‌کند، به دست آورد. این روش در واقع انسانها را حیوانهایی می‌داند که باید آنها را تربیت کرد. ولی این روند تنها وحدتی خارجی پدید می‌آورد، که به عقیدهٔ لابرتونیر، صرفاً تنازع و کشمکش را از عالم بیرون به جهان درون منتقل می‌کند. تنها طریق مؤثر برای حاصل کردن وحدت بین موجوداتی که وجود فی‌نفسه و لنفسه دارند، فراتر رفتن از خودپرستی و وقف کردن خود برای دیگران، با قرار دادن خویش در خدمت آنهاست. به این ترتیب این اتحاد محصول نوعی انشراح درونی است. نه اینکه از بیرون تحمیل شده باشد. اینجا البته جایی هم برای اقتدار هست، ولی اقتداری که بر آرمانی مشترک اصرار می‌ورزد و می‌کوشد تا به اشخاص در ارتقای خود به عنوان شخص کمک کند، نه آنکه با زور و اجبار آنها را به قالب خاص در آورد، یا ایشان را به حد انعام و احشام تنزل دهد.

روشن است که مدعیّات لابرتونیر در این باب، هم در حوزهٔ سیاست و هم در حوزهٔ امور دینی، تضّمنات خاصّ خود را دارد. مثلاً آنجا که به چیزی اشاره می‌کند که آن را استفادهٔ ناروا از اقتدار می‌داند لفظ «سزاریست[2] یا فاشیست[3]» به کار می‌برد. با این همه، این بدان معنی نیست که تأکید او بر خودکامگی فاشیستی ملازم با غفلت از عیوب احتمالی دموکراسی است. مثلاً او در یادداشتی دربارهٔ دموکراسی می‌گوید که دموکراسی «به جای اینکه حرکت پویایی[4] به سوی کمال مطلوب از طریق معنویت بخشیدن به حیات آدمی باشد، تبدیل به نوعی هجوم به سوی نعمتهای زمین از طریق مادی کردن منظم زندگی شده است.»[5] به عبارت دیگر، هر چند دموکراسی جدید غربی

1. interiority
2. caesarist
3. fascist
4. élan
5. *Ibid*. P. 5.

در اصل جان و توان از انگیزه‌ای در جهت وصول به غایات والا می‌گرفته است، اما اکنون مادی‌اندیش شده است و نمی‌تواند بسادگی با اقتدارگرایی سیاسی مقابله کند، آن گونه که خوب با بد مقابله می‌کند. در مسائل دینی هم روشن است که لابرتونیر مخالف سیاستِ کوشش برای تحمیل همسانی از بالا و آن نوع روشهایی بود که او شخصاً از آنها آسیب دیده بود. می‌توان گفت که او، خیلی پیش از شورای دوم واتیکان، ذهنیّتی «فرا واتیکان دوّمی» داشت.

در نظریهٔ تعلیم و تربیت او نیز اندیشه‌هایی از همین دست در مورد رشد افراد از حیث فردیت و بسط وحدت آنها از طریق پذیرش ارادی آرمانهای مشترک، ظاهر می‌شود.

بنابراین، به عقیدهٔ لابرتونیر، نوعی وحدت طبیعی وجود دارد. «همهٔ انسانها بالطبع انسانیت واحدی تشکیل می‌دهند.»[1] البته وحدتی هم هست که باید آن را مثل هدفی که متعلّق اراده واقع می‌شود، به دست آورد. این خود نشان می‌دهد که ما منشأ مشترک و هدف مشترکی داریم. موجودات (یعنی فاعلهای‌شناسایی خودآگاه) از خدا نشأت می‌گیرند و تنها از طریق اتحاد با ارادهٔ الهی است که می‌توانند به غایت خویش واصل شوند. مسئلهْ خدا نیست، بلکه خود ما برای خودمان مسئله‌ایم.[2] بدون در نظر گرفتن خدا نمی‌توانیم به پرسشهایی مثل «ما چه هستیم؟» و «چه باید باشیم؟» پاسخ دهیم. یا آنکه در تلاش برای پاسخگویی به این پرسشها ناگزیر تا حدودی به حوزهٔ عقاید دینی سوق داده می‌شویم.

لابرتونیر متأثّر از مِنْ‌دوبیران و بوترو و همچنین بلوندل بود. فلسفه از نظر او علم زندگی، زندگی انسان بود و نقطه عزیمت آن هم «خود ما از این حیث که واقعیاتی با بُعد باطنی و معنوی هستیم».[3] البته واژهٔ «علم» نباید سبب سوءتفاهم شود. علم به معنی متعارف آن به معنی علم به اشیا است، نوعی فیزیک است. حتی اگر موجودات انسانی را در واقعیّت پدیداری‌شان مورد توجه قرار دهد. ولی مابعدالطبیعه، برای آنکه در نظر ما واجد معنایی شود، باید روشنگر مسائل حیات باشد، باید بتوان با آن زندگی کرد.

1. *Ibid*, P. II.
2. *Ibid*, P. II.
3. *Esquisse d'une Philosophie Personaliste* (1942), P. 7.

زیست‌شناسی زندگی را بررسی می‌کند و روان‌شناسی ذهن را؛ و هر دو هم البته به جای خود ارزشمند ولی مابعدالطبیعه به فاعل‌شناسایی آگاه فعّال که رو به سوی نوعی آرمان و غایت دارد مربوط است. مابعدالطّبیعه به این معنی علم حیات است که طبیعت و غایت حیات این فاعل‌شناسایی (یا این شخص) را به معنی دقیق کلمه تشریح می‌کند.

درک خصومت لابرتونیر با فلسفهٔ ارسطو و فلسفهٔ سنتّی توماس آکویناس چندان دشوار نیست، خصومتی که او را به اتخاذ دیدگاهی بدبینانه نسبت به چیزی که آن را تسلیم ضعیف بلوندل نسبت به آکویناس و پیروان فلسفهٔ او می‌دانست، سوق داد. به عقیده، او فلسفهٔ ارسطو نوعی فیزیک بود نه متافیزیک، هر چند بخشی از آن هم برچسب «متافیزیک» داشت. خدای ارسطو، مستغرق در خویش، مشابهت‌اندکی با خدای حیّ و فعّال ادیان داشت. [از نظر او] اسپینوزا و سایر یگانه‌انگاران هم از هر لحاظ متفکر وجود ویژگی تحویل‌ناپذیر اشخاص بودند، در حالی که پوزیتیویستها غایت وحدت در تمایز[1] را از بنیاد نهایی متعالی[2] و مع‌الوصف حالّ[3] آن منقطع می‌کنند.

شاید خواننده چنین نتیجه بگیرد که تلقّی لابرتونیر از فلسفه و بحثهای انتقادی او در مورد فلاسفهٔ دیگر مثل ارسطو، دکارت، اسپینوزا و برگسون متأثر از ایمان مسیحی اوست. این نتیجه البته درست است. ولی در مورد لابرتونیر همه چیز آشکار است و او تلاشی بر پرده‌پوشی ندارد. به عقیدهٔ او این فرض نادرست است که مسیحیّت را می‌توان با فلسفه‌ای که از قبل بنا شده یا مستقل از ایمان مسیحی رشد و پیشرفت داشته است تلفیق کرد. زیرا مسیحیّت «خود همان فلسفه به معنی لغوی کلمه، یعنی حکمت، است، همان علم حیات که به ما می‌گوید چه هستیم، و بر چه مبنایی هستیم و چه باید باشیم»[4] این پرسش که آیا فلسفهٔ مسیحی ممکن است یا نه، اگر درست بیندیشیم، بر این فرض نادرست متکی است که فلسفه‌ای مستقل از ایمان مسیحی ایجاد شده است و مبنایی «طبیعی» است که مسیحیت می‌تواند به عنوان «روبنایی» ماوراءطبیعی بر آن تحمیل شود. در قرون وسطی و در پی هجوم فلسفهٔ ارسطو، از چنین اندیشه‌ای تبعیت می‌شد. مسیحیّت خودْ همان فلسفهٔ حقیقی است و چون فلسفه‌ای حقیقی است هر نظام

---

1. unity-in-distiction
2. ultimate transcendent
3. immanent foundation
4. *Ibid*, P.13.

دیگری را کنار می‌زند. زیرا «هر فلسفه‌ای که شایستهٔ چنین نامی باشد... خود را، اگر نه در مقام فلسفه‌ای همه جانبه و جامع، حداقل به صورت مانع و رادع هر آنچه غیرخودش باشد، مطرح می‌کند.»[1]

مسلماً منظور لابرتونیر این نیست که فرد غیرمسیحی از طرح مسائل مابعدالطبیعی و تأمّل دوبارهٔ آنها ناتوان است زیرا روشن است که حیات یا وجود آدمی می‌تواند به پیدایش مسائلی در ذهن هر کسی، مسیحی یا غیرمسیحی، بینجامد. ولی به عقیدهٔ لابرتونیر فقط مسیحیت است که مناسبترین راهها را در دسترس آدمی قرار می‌دهد. یا به بیان دقیقتر از نظر او مسیحیّتْ حکمت منجیه یا همان «علم حیات» حقیقی است که آدمی می‌تواند با آن زندگی کند. او، چنانکه بوضوح هم تأکید می‌کند، به دیدگاه قدیس اوگوستینوس و سایر نویسندگان اوّلیّهٔ مسیحی باز می‌گردد، همانها که مسیحیت را فلسفه‌ای حقیقی و اصیل می‌دانستند که فلسفهٔ جهان کهن را تمامیت بخشیده و جانشین آنها شده است. انفکاک فلسفه و الهیات از یکدیگر و سپس نزاع بین آنها، یک فاجعه بود. قدیس توماس آکویناس ارسطو را غسل تعمید نداد، مسیحیت را ارسطو زده کرد. «برداشت کفرآمیز از جهان و حیات را به آن وارد کرد.»[2] مسلّماً اگر یک بار فلسفه را دقیقاً از الهیات تفکیک کنیم، معلوم می‌شود که مسیحیّت را نوعی فلسفه قلمداد کردن، حتی فلسفهٔ حقیقی، ناصواب است. البته دلیل قاطعی برای این تفکیک وجود ندارد. شاید چنین به نظر آید که فلسفه کارِ «عقل محض» و متعلّق به حوزهٔ طبیعت است، حال آنکه الهیات محصول وحیِ نشأت گرفته از ساحت ماوراءطبیعت است. ولی به عقیدهٔ لابرتونیر اینکه طبیعت و ماوراءطبیعت را همچون دو عالم بدانیم که یکی بر دیگری تفوق دارد، خطاست. اصطلاحات «طبیعت» و «ماوراءطبیعت» را نباید به معنی نوعی ثنویّت مابعدالطبیعی تلقی کرد، «بلکه باید آنها را مربوط به دو نوع مختلف هستی دانست که یکی از آنها با آنچه هستیم، آنچه می‌اندیشیم و آنچه به اقتضای شخصیت درونی‌مان می‌کنیم انطباق دارد و دیگری با آنچه به اقتضای لطف مقدّر وظیفه داریم که چنان باشیم، بیندیشیم و انجام دهیم.»[3] بنابراین، اگر فلسفهٔ مابعدالطبیعی را مربوط به

1. *Ibid*, P.13.

2. *Ibid*, P. 643.

۳. همان، ص ۱۵، تفاوت مورد نظر لابرتونیر در واقع همان تفاوتی است که پولس قدیس بین انسان مادی و معنوی قائل می‌شود.

این مسائل بدانیم که ما چه هستیم و چه باید باشیم، دیگر مسیحیّت را فلسفهٔ حقیقی دانستن تخفیف آن نخواهد بود، زیرا مسیحیّت دقیقاً همین مسائل را توضیح می‌دهد، بدین منظور که انسان را بر آنچه باید باشد باشد توانا سازد.

با توجه به این امر، کاملاً طبیعی است که لابرتونیر بر ارتباط نزدیک بین حقیقت و حیات تأکید کند. «انسان برای اثبات وجود خدا اقامهٔ برهان نمی‌کند، چنانکه برای اثبات هیچ وجود دیگری هم اقامهٔ برهان نمی‌کند. او را می‌جوید و می‌یابد. ولی کسی او را می‌جوید که پیشتر او را یافته است. فقط به این سبب که او در آگاهی ما از خودمان حاضر و فعال است.»[1] در باب عقاید جزمی مسیحیّت هم لابرتونیر به هیچ وجه آنها را آگاهیهایی نمی‌داند که گویی از جهان فوق طبیعی آمده‌اند و ما هم صرفاً باید آنها را حجّت بدانیم و بپذیریم. البته او دیدگاه کاملاً نسبی‌گرایانه در مورد عقاید جزمی مسیحی را هم مردود می‌داند، ولی آنها را از جهت قابلیّتی که برای شرح و بیان مسائل انسانی دارند و باید راهنمای زندگی باشند، مورد توجه قرار می‌دهد. آنها بدون ارتباط با زندگی انسان هیچ معنای واقعی برای ما ندارند. لابرتونیر تأکید می‌کند که این مسئله به معنی معیار دانستن انسان در مورد تمامی حقیقت، از جمله حقیقت وحیانی، نیست. زیرا با ملاحظهٔ حقیقت در ارتباط با خودمان، خود را با حقیقت می‌سنجیم، نه اینکه حقیقت را با خود بسنجیم. اگر اصطلاح «پراگماتیسم»[2] را شامل این دیدگاه هم بدانیم که وقتی حقیقت را در ساحت دین و در ارتباط با حیات خودمان مورد ملاحظه قرار می‌دهیم، می‌شود «حقیقت ما» البته لابرتونیر را هم می‌توانیم پراگماتیست بدانیم. امّا اگر مراد از پراگماتیسم را این بدانیم که، مثلاً اعتقاد به وجود خدا فقط به این معنی بر خوردار از حقیقت است که برای فرد معتقد سودمند است، مطمئناً لابرتونیر پراگماتیست نیست. زیرا او معتقد بود که بدون استشعار «واقعیّت» خدا، ما نمی‌توانیم خودمان را به نحو کامل بشناسیم.[3]

از یک نظر، دیدگاه لابرتونیر دربارهٔ ماهیّت فلسفه و مابعدالطّبیعه، مربوط به معنی

---

۱. همان، ص ۱۹. این در اصل نظریه‌ای اوگوستینوسی است.

2. pragmatism

۳. منظور این است که با خدا به عنوان یک امر واقعی خارجی مرتبط شویم، نه صرفاً به عنوان اعتقادی که، اعمّ از واقعیت داشتن یا نداشتن، فایده‌ای داشته باشد.

اصطلاحی این کلمه است. به این معنی که اگر «مابعدالطّبیعه» را به معنی حکمت منجیه بدانیم، البته مسیحیّت، برای فرد مسیحی، باید همان «مابعدالطّبیعه» باشد.[1] در اینجا اگر لابرتونیر نیز متهم به آن شود که دین مسیحی را به حد نوعی فلسفه تنزل داده است، او می‌تواند پاسخ دهد که این اتهام ناشی از سوءتفاهمی در مورد کاربرد او از واژهٔ «فلسفه» است. وقتی هم که می‌گوید نقطهٔ عزیمت مابعدالطبیعه، که همان آیین مسیحیت به مثابه «علم حیات ما»ست خود ما هستیم، می‌توان اتّهام حلولی مذهبی محض را که متکلمان بر او وارد کرده‌اند، درک کرد؛ به ویژه اگر آنها چنین قضایایی را از بافت خودشان، که او در آن بافت بین مراد خودش از مابعدالطبیعه و مراد ارسطو از آن فرق می‌گذارد، خارج کنند.

ممکن است به نظر برسد که لابرتونیر فی‌الواقع در تاریخ فلسفه جایگاهی ندارد، ولی این قضاوت مبتنی بر مفهومی از فلسفه است که مورد قبول او نیست. به هر حال، اندیشهٔ او خالی از جاذبیّتی نیست و ادامهٔ همان دیدگاه من دوبیران در باب مابعدالطبیعه است، ولی دربارهٔ ارتباط مابعدالطّبیعه و مسیحیّت به قدیس اوگوستینوس بازمی‌گردد. برداشت لابرتونیر از کوشش آکویناس برای تلفیق فلسفهٔ ارسطوگرایی با نوعی جهان‌بینی کلامی ـ فلسفی، یادآور عکس‌العملهایی است که در قبال تکفیرهای سال ۱۲۷۷ صورت گرفت و ادامه یافت. ولی مخالفت او با ارسطو و آکویناس بیش از آنکه ناشی از حرمتگذاری او به مقدسات[2] و سنّت باشد، مربوط به نگرش اصالت شخصی و تا حدودی اگزیستانسیالیستی خود اوست. مثلاً حملهٔ او به نظریّهٔ ارسطو دربارهٔ مادّه به‌عنوان اصل تفرّد[3] از موضع نوعی شخص‌گرایی روحی‌مذهبانه صورت گرفته است. او به معنی واقعی کلمه یک آگوستینی جدید است که تفکر خود را از طریق گفت‌وگو با فلاسفهٔ دیگر همچون دکارت، برگسون و برونشویگ بسط و توسعه می‌دهد. تأکید او بر اینکه تعالیم مسیحیت به تناسب شناختی که ما از ارتباط آنها با حیات انسان پیدا می‌کنیم و آنها را به خود تخصیص می‌دهیم، «حقایق برای ما»، یعنی حقایق «ما» می‌شوند، او را به مدرنیستها نزدیک می‌کند. ولی او این تأکید را با کوششی خالصانه برای پرهیز از هر گونه نسبیت‌گرایی، که در تعارض با وجود حقایق عینی و ابدی مسیحی است، در می‌آمیزد.

---

1. *Ibid*, P.7.
2. *Sancti*
3. principe d'individvation

۴. ملاحظاتی دربارهٔ مدرنیسم

اصطلاح «مدرنیسم» ابتدا در سالهای نخست قرن بیستم به کار رفت و ظاهراً برساختهٔ مخالفان این جنبش بود؛ گرچه نویسندگانی مثل بوئونایوتی[۱] نیز، که در سال ۱۹۰۷ کتاب برنامهٔ مدرنیستها[۲] را منتشر کرد، آن را به کار بردند. فقط کافی است به اسامی کسانی که عموماً ذیل عنوان مدرنیست آورده می‌شوند توجه کنیم. در فرانسه آلفرد لوازی[۳] (۱۸۵۷ ـ ۱۹۴۰)، در ایتالیا ارنستو بوئونایوتی (۱۸۸۱ ـ ۱۹۴۶) و در بریتانیای کبیر جرج تیول[۴] (۱۸۶۱ ـ ۱۹۰۹). ولی ارائهٔ توضیحی رسا از محتوای مدرنیسم کار بسیار دشواری است و تعریفش از این هم دشوارتر. شاید آسانترین راه ورود به این مسئله ارائهٔ تبیینی تاریخی از آن باشد، زیرا پس از آن می‌توان به اختلاف سلائق و تفاوت خطوط فکری توجه کافی مبذول کرد.[۵] البته می‌توان مدرنیسم را به صورتی انتزاعی و به مثابهٔ یک نظام مطرح کرد، ولی بر چنین کاری این اشکال وارد است که خود مدرنیستها نبودند که مدرنیسم را به‌صورت یک نظام تعریف شده و مشخص در آوردند، بلکه این کار بیشتر حاصل اسناد کلیسا بود که آنها را متهم می‌کرد، اسنادی همچون فرمان لامنتابیلی[۶] و بیش از آن، منشور پاشندی[۷] که هر دو در سال ۱۹۰۷ منتشر شدند.[۸] کوشش برای ارائه تاریخ جنبش مدرنیسم در این فصل بی‌مورد است، غرض اصلی و اولی نکاتی که در پی می‌آید بیان این امر است که چرا متفکرانی همچون بلوندل و لابرتونیر به مدرنیسم به دیدهٔ تردید می‌نگریستند و تفکر بلوندل به هر حال چه تفاوتی با مدرنیسم به همان معنایی داشت که مورد اتهام کلیسا بود.

---

1. Erneste Buonaiuti
2. *Il Programma dei modernisti*
3. Alfred Loisy
4. George Tyrrell

۵. از بین آثار عمومی دربارهٔ این موضوع، بالخصوص باید از این آثار نام برد:

Le modernisme dans L'église by J.Rivière (Paris, 1929). [مدرنیسم در کلیسا]

The modernisme in the Roman Church by A. R. vidler (London, 1934). [مدرنیسم در کلیسای رم]

Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste by E. Poulat (Paris, 1960) [تاریخ، عقاید و نقد در بحران مدرنیستی]

6. *Lamentabili*
7. Pascendi

۸. در منشور پاشندیِ پاپی، به صراحت گفته شده است که این سند، آرائی راکه به صورت جدا از هم در نوشته‌های مدرنیسها آمده است جمع می‌کند و آنها را به صورتی نظام‌مند مرتب می‌کند، به نحوی که پیش‌فرضها و لوازم آنها بوضوح قابل درک باشد، به عبارت دیگر سند متعهد می‌شود که نظامی راکه صورتی غیرصریح دارد واضح و آشکار کند.

شاید اصطلاح «مدرنیسم» را فی نفسه بتوان در چارچوب امروزی کردن، که به معنی کوشش برای هماهنگ کردن تفکر کاتولیک رومی با پژوهشگری و تحولات عقلانی معاصر است، فهم کرد. به این تعبیر قدیس توماس آکویناس را هم با توجه به نگرش مثبتی که نسبت به آگاهی فزاینده و فراوان از فلسفهٔ ارسطو و پیروان او داشت ــ نگرشی که منجر به ایجاد جنبشی در قرن سیزدهم شد ــ مدرنیست دانسته‌اند.[1] چنانکه محققان کاتولیکی مثل لوئی دوشِن[2] (۱۸۴۳ - ۱۹۲۲) را هم که در مورد خاستگاههای مسیحیّت از روشهای نقد تاریخی استفاده می‌کردند ــ روشهایی که در آیین پروتستان لیبرال به ویژه در آلمان به وجود آمده بود ــ می‌توان مدرنیست به چنین معنای عامی از کلمه دانست و البته نویسندگانی مثل بلوندل را هم که بر لزوم تلقی خوشبینانه‌تری نسبت به فلسفهٔ جدید تأکید می‌کردند.

اگر اصطلاح «مدرنیسم» را با توجّه به نوعی جریان فکری در کلیسای کاتولیک پایان قرن نوزدهم و دههٔ نخست قرن بیستم مورد نظر قرار دهیم، معنی آن بوضوح اخصّ از امروزی کردن یا دورهٔ فترت[3] به معنی عام کلمه خواهد بود. مثلاً در مورد لُوازی، مدرنیسم اشاره به نتایج مورد نظر او دارد که لازمه یا مقتضای به روز کردن مطالعات تاریخی و مطالعات مربوط به انجیل است. مثلاً او عقیده داشت که اعتقاد به عیسی به عنوان پسر خدا محصول تأمل ایمان مسیحی دربارهٔ عیسای ناصریِ انسان و تغییر دادن آن است. این تغییر اشتمال بر نوعی تحریف هم داشت زیرا مثلاً مشتمل بر نسبت دادن معجزاتی به عیسای انسان بود که تفکر و شناخت مدرن از پذیرش آنها به عنوان رویدادهایی تاریخی سر باز می‌زد. وظیفهٔ نقد تاریخی بازیابی چهرهٔ تاریخی مخفی در زیر نقابِ ساختهٔ ایمان بود. خلاصه، لُوازی در واقع معتقد بود که مورّخ مسیحیّت باید با مسیحیّت نیز همچون هر موضوع تاریخی دیگر برخورد کند و عقیده داشت که این برخورد مستلزم تبیینی کاملاً طبیعت‌گرایانه دربارهٔ خود مسیح و سرچشمه‌های کلیسای

---

۱. اتین ژیلسون (Étienne Gilson) گفته است که مدرنیسم قدیس توماس تنها مدرنیسمی است که موفق از آب در آمده است، لابرتونیر اشکال کرده است که موفق در چه؟ به عقیدهٔ لابرتونیر موفقیت آن در توماس‌گرایی ارسطویی بود که سرانجام به برخورداری از عنایت رسمی کلیسا نایل آمد، نتیجه‌ای که بیشتر مایهٔ تأسف است تا خوشحالی.

2. Louis Duchesne

3. *aggiornamento*

مسیحی و بروز و ظهور آن است. البته شاید ما راغب باشیم که بین پژوهش تاریخی فی‌نفسه و «نقد برتر»[1] که در آیین پروتستان لیبرال رشد و بالندگی داشته و برخی متفکران کاتولیک را متأثر ساخته است، تفاوت قائل شویم، ولی روشن است که اندیشه‌های لوازی به مذاق مراجع کلیسا خوش نیامد، زیرا این اندیشه‌ها کاملاً تیشه به ریشهٔ مدعیات کلیسا می‌زد.

لوازی متخصّص فلسفه نبود و کاملاً هم مهیای پذیرش این معنی بود که تخصصش فلسفه نیست.[2] در عین حال، می‌توان گفت که او در ملاحظات خویش دربارهٔ اعتقاد به خدا فرض را بر این می‌گذارد که ذهن آدمی نمی‌تواند به شناخت امر متعالی دست یابد. خدا در واقع همان ناشناختنی[3] اسپنسر[4] است و از دسترس چیزی که کانت آن را شناخت نظری می‌خوانده خارج است. ما دربارهٔ خدا با نمادها و نشانه‌ها می‌اندیشیم و به لحاظ عملی باید به گونه‌ای عمل کنیم که گویا اراده‌ای شخصی و الهی بر ارادهٔ آدمی دارای نوعی مطالبه و ادعاست. ولی حقیقت مطلق داشتنِ هیچ عقیده‌ای را در ساحت اخلاق و دین نمی‌توانیم اثبات کنیم. در این ساحتْ حقیقت، از جهت ارتباطی که با انسان دارد، مثل خود انسان در معرض تغییر است. حقایق وحیانیِ ثابت و مطلقاً صادق وجود ندارند. آنچه وحی نامیده می‌شود، همان تفسیر آدمی از تجربهٔ خود اوست و انسان و تجربه‌اش نیز در معرض تغییرند.

لوازی بعدها به موضع اوگوست کنت نزدیک شد، به این معنی که او هم درتاریخ دین ظهور تجربه اجتماع و نه فرد را می‌دید. [از نظر او] مسیحیّت آرمان یک انسانیت واحد را ترغیب و تقویت می‌کند و در حال تبدّل به دین انسانیت است. و بالاخره اینکه به نظر می‌آید که لوازی به اندیشهٔ خدای متعالی، و نه اعتقاد به وحی یا اعتقاد به کلیسا به منزلهٔ پاسدار وحی، بازگشته بود. آنچه در اینجا مورد نظر ماست، صرفاً تأکید بر دیدگاه نسبی و پراگماتیستی او دربارهٔ حقیقت در قلمرو اخلاقی ـ دینی است.

مدرنیستها به طور کلی تمایل به این رای داشتند که فلسفهٔ مدرن ثابت کرده است که

---

1. higher criticism

۲. لُوازی این پذیرش را در کتاب تأملاتی ساده در باب فرمان‌های لامعتابیلی و پاشندی (پاریس ۱۹۰۸) ص ۱۹۸ اعلام کرده است. بوئونایوتی بیش از لُوازی اشتغال به فلسفه داشت.

3. the Unknowable

4. Spencer

ذهن آدمی نمی‌تواند از قلمرو آگاهی فراتر رود. این سخن البته به یک معنی توضیح واضحات است، به این معنی که ما نمی‌توانیم، بدون آگاه بودن از چیزی از آن آگاه شویم، یا بدون اندیشیدن دربارهٔ چیزی، دربارهٔ آن بیندیشیم ولی حلول‌گرایی به معنی نفی هرگونه برهان بر اثبات وجود خدا از جمله برهان علّی بود. آنچه در آدمی به ودیعت نهاده شده است نیاز به خداست که، با ظهور در مرتبهٔ آگاهی، به صورت احساس مذهبی درمی‌آید که برابر با ایمان است. وحی تفسیر انسان است از تجربهٔ مذهبی‌اش. این تجربه البته در قالبهای مفهومی یا عقلانی بیان می‌شود. ولی این قالبها ممکن است کهنه یا بی‌رمق شوند و به این ترتیب باید به جست‌وجوی قالبهای بیانی تازه‌ای بر آمد. وحی را به یک معنی کلّی می‌توان کار خدا دانست، هر چند از نظرگاه دیگر هم می‌توان گفت که کار انسان است. ولی تصور خدایی که حقایق مطلق را از بیرون وحی می‌کند، حقایقی که در قالب گزاره‌هایی تغییرناپذیر از حقایقی تغییرناپذیر از سوی کلیسا ترویج می‌شوند، با مفهوم تکامل، وقتی که آن را بر حیات فرهنگی و دینی آدمی هم‌اطلاق کنیم، و همچنین با قول به نسبی بودن حقایق دینی، ناسازگار است.

نکات مطروحهٔ فوق، البته خلاصهٔ ناقصی از آرایی است که در آثار نویسندگان مختلف بیان شده است[۱] ولی شاید برای نشان دادن این امر که چگونه ممکن بود که فلاسفهٔ کاتولیکی مثل بلوندل و ادوار لوروا متهم به مدرنیسم یا تعالیم مدرنیستی شوند، کافی باشد. زیرا بلوندل، چنانکه دیدیم، در پی چیزی بود که آن را روش حلول می‌نامید و خدا را از منظر جهت‌گیری اصلی روح آدمی و با توجّه به ظهوری که در فعل و عمل او دارد، مورد ملاحظه قرار می‌داد، حال آنکه لوروا به سبب پذیرش آراء برگسون در باب عقل و شهود و کاربرد آنها برای عقاید دینی صرفاً ارزش عملی قائل بود. به هر حال، بلوندل هرگز حلول‌گرایی را به عنوان یک آموزه نپذیرفت. علی‌رغم تلاشی هم که کرد نتوانست، به وسیلهٔ روش حلول، ذهن را به روی واقعیت متعالی الهی بگشاید و آن را به

---

۱. تیرل وحی را گزاره‌های آدمی دربارهٔ تجارب روحی خودش می‌دانست، نه گزاره‌هایی از ناحیهٔ خداوند خطاب به انسان. ولی انکار هم نمی‌کرد که آدمی در این تجارب و از خلال آنها با خدا مواجه می‌شود. به عقیدهٔ او خدا فقط با آثار و از طریق آثارش شناخته می‌شود. این آثار همان سوائق الهی در انسان است که او آنها را با مفاهیم و زبان خود تفسیر می‌کند. البته او گاهی هم تمایلی قوی در خود نسبت به لا ادریگری یا وسوسهٔ آن احساس می‌کرد، ولی می‌کوشید تا اعتقاد به خدا همچون امری واقعی را محفوظ نگه دارد.

مرتبه‌ای برساند که در آن جایی هم برای ظهور الهی وجود داشته باشد. اما لوروا تفسیر پراگماتیستی از حقیقت علمی[1] ارائه داد و آن را در مورد عقاید دینی هم به کار برد. البته او از موضع خود دفاع می‌کرد و هرگز، نه با عمل خودش و نه از سوی مرجعیت دینی، ارتباطش با کلسیا قطع نشد. به عقیدهٔ لابرتونیر، که توجه به این نکات داشت، کارِ لوروا، نه تحویل[2] مسیحیّت به برگسون گرایی، بلکه تحویل برگسون‌گرایی به مسیحیّت بود.

موضوع عمدهٔ این فصل فلسفه در مقام دفاعیّات دینی بود. نمایندگان نگرش جدید در دفاعیّات دینی اوله لاپرون، بلوندل و لابرتونیر بودند. در واقع، اندیشهٔ آنها دارای نقاط مشترکی با آرائی بود که مدرنیستها بیان می‌کردند. با این تفاوت که توجه آنها در درجهٔ اول معطوف به نگرشهای فلسفی به مسیحیّت بود، در حالی که مدرنیستها توجهشان در اصل معطوف به ایجاد وفاق بین ایمان و عقاید مسیحی و آزادی در تحقیقات تاریخی، علمی و تحقیقات مربوط به کتاب مقدس بود. بنابراین، در حالی که بلوندل به عنوان یک متخصص فلسفه مراقب بود که نه تنها از اظهار رای دربارهٔ وحی خودداری کند، بلکه این خودداری را با توجه به برداشتی که از ماهیت فلسفه و حدود و حوزهٔ آن دارد، توجیه کند، مدرنیستها بالطبع ناگزیر بودند که ماهیّت وحی و عقاید کاتولیک را دوباره مورد بررسی قرار دهند. به عبارت دیگر، آنها به نحوی خود را درگیر مسائل اعتقادی کرده بودند که بلوندل به آن نحو خود را درگیر نکرده بود و چون برداشت آنها از مقتضیات تحقیق تاریخی و تحقیقات مربوط به کتاب مقدس برداشتی بنیادی و ریشه‌ای بود، بالطبع از ناحیهٔ مراجع دینی، که معتقد بودند که مدرنیستها در پی تضعیف ایمان مسیحی‌اند، دچار مشکل شدند. اکنون که به گذشته نگاه می‌کنیم، ممکن است چنین بیندیشیم که مراجع دینی چنان نگران نتایج کار مدرنیستها بودند که نتوانستند بفهمند که آیا جنبش مدرنیستی مسائلی واقعی و اصیل را نیز مطرح کرده است یا نه. البته امور را باید در چشم انداز تاریخی خودشان دید. با توجّه به واقع امر که شامل دیدگاه مراجع دینی از یک سو و مفهوم پژوهش و آگاهی «مدرن» از سوی دیگر است، دیگر نمی‌توان انتظار داشت که رویدادها جز همان گونه که بودند باشند. بعلاوه، اندیشهٔ بلوندل از نظر فلسفی تا حد قابل توجهی ارزشمندتر از اندیشهٔ مدرنیستها است.

---

1. scientific truth

2. reduction

فصل دوازدهم

توماس‌گرایی در فرانسه

۱. ملاحظات مقدماتی؛ دزیره ژوزف مرسیه[1] (۱۸۵۱ ـ ۱۹۲۶)

اینکه گفته شود که تجدید حیات فلسفهٔ توماس آکویناس در قرن نوزدهم از انتشار منشور پاپ لئوی سیزدهم با نام Aeterni Patris [2] نشئت می‌گیرد، سخنی نادرست است؛ امّا تأکید پاپ بر ارزش پایدار فلسفهٔ توماس و توصیهٔ این منشور به فلاسفهٔ کاتولیک که با بسط اندیشهٔ آکویناس برای پاسخگویی به نیازهای عقلانی جدید از تعالیم او الهام بگیرند، بی‌گمان به جنبشی که از پیش وجود داشت تحرّک نیرومندی بخشید. پشتیبانی پاپ از فلسفهٔ توماس البته آثار متعددی داشت. از یک طرف، به ویژه در مجامع روحانی و حوزه‌های کلیسایی و نهادهای دانشگاهی، ایجاد چیزی را که می‌توان خط مشی یا نوعی جزم‌گرایی فلسفی نامید، تشویق می‌کرد. به عبارت دیگر، از یک سو از تبعیّت فلسفه از علایق کلامی حمایت می‌کرد و هم از فعالیت پیروان کوته‌بین و

1. Désiré Joseph Mercier

۲. نام منشور پاپ لئوی سیزدهم در سال ۱۸۷۹، دایر بر حمایت رسمی کلیسا از فلسفهٔ توماس آکویناس؛ زیرا این فلسفه قائل به عدم تناقض بین الهیّات و علم بود. ـ م.

انعطاف‌ناپذیر فلسفه توماس که به متفکران اصیل و آزاداندیش‌تر کاتولیک، مثل موریس بلوندل بدبین و با آنها معارض بودند. از سوی دیگر، دعوت به بازگشت به اندیشهٔ متفکر بزرگ قرون وسطی و استفاده از اصول اندیشهٔ او در مواجهه با مسائلی که در پی شرایط فرهنگی جدید به وجود آمده بود بی‌شک به پیشرفت تفکر جدّی فلسفی کمک فراوانی کرد. در باب ارزش پایدار اندیشهٔ آکویناس هر نظری داشته باشیم [یعنی حتی اگر مخالف آن باشیم] باز هم در موافقت با تقرب به فلسفه با استفاده از نظام فکری یک متفکر برجسته و از طریق تفکر نظام‌مند و، به تعبیری، بر مبنای برخی اصول اساسی فلسفی و استفاده از آنها، به جای پیروی از التقاط گرایی سست و بی‌پایه‌ای که سعی در غلبه بر نهادهای کلیسایی داشت، مطالب بسیار می‌توان گفت.

از مبالغه باید پرهیز کرد. تأیید رسمی تفکّری خاصّ می‌توانست به ایجاد روحیه‌ای جانبدارانه، که کوته‌بینانه و جدالی هم بود، بینجامد؛ و چنین نیز شد. در واقع فلسفهٔ توماس در هیچ زمان دیگری چنان بر فیلسوفان کاتولیک تحمیل نشده بود که به صورت بخشی از آیین کاتولیک در آید. در عالم نظر، استقلال فلسفه رعایت می‌شد. با این همه، نمی‌توان انکار کرد که در برخی مجامع تمایل آشکاری به این امر وجود داشت که فلسفهٔ توماس به عنوان تنها نوع تفکّر فلسفی قلمداد شود که واقعاً با الهیّات کاتولیک تناسب دارد. البته نظریّه این بود که فلسفهٔ توماس، چون درست است، با عقاید کاتولیک هماهنگی دارد، نه اینکه درستی آن به دلیل هماهنگی‌اش با عقاید کاتولیک باشد. ولی این واقعیت را نمی‌توان از نظر دور داشت که در بسیاری از نهادهای کلیسایی، فلسفه توماس، یا آنچه فلسفه توماس دانسته می‌شد، به صورتی جزمی تعلیم داده می‌شد؛ شبیه به همان روشی که مارکسیسم ـ لنینیسم در تعلیم و تربیت کمونیسم مدار آموزش داده می‌شد. در عین حال جنبش «بازگشت به آکویناس» بوضوح می‌توانست اذهان تواناتر را به کوشش برای دستیابی مجدد به روح [تعالیم] آکویناس و ایجاد ترکیب و تألیفی در پرتو وضعیت فرهنگی معاصر برانگیزد. و مطمئناً فلاسفه توماس‌گرایی هم بوده‌اند که اصول فلسفهٔ توماس را تلقی به قبول کرده‌اند، اما نه از آن رو که به آنان آموخته شده بود چنین کنند، بلکه به این جهت که اصول یاد شده را صحیح می‌دانسته‌اند و کوشیده‌اند تا آنها را به صورتی سازنده بر مسائل جدید اطلاق کنند. فرانسه در این بسط مثبت اندیشهٔ توماسی مساهمتی قابل توجه دارد و ما در اینجا می‌خواهیم به شرح همین مساهمت بپردازیم.

احیای فلسفهٔ توماس در مراحل آغازین خود تا حدّ زیادی مدیون مرسیه و همکارانش در لوون[1] بود. مرسیه، بعد از تدریس فلسفه در مدرسهٔ مذهبی مالین[2]، به‌عنوان استاد فلسفهٔ توماسی در دانشگاه لوون در سال ۱۸۸۲ انتخاب شد. در ۱۸۸۸ انجمن فلسفهٔ لوون را پایه‌گذاری کرد و در ۱۸۸۹ نخستین رئیس مؤسسهٔ نوبنیاد «فلسفهٔ دانشگاه» شد. نشر مجلهٔ نومدرسی[3] (اکنون مجلهٔ فلسفی لوون[4]) به اهتمام انجمن فلسفه با سر ویراستاری مرسیه آغاز شد. در این سالها مرسیه در مقام یک استادْ سخت کوشید تا فلسفهٔ توماس را در پرتو مسائل جدید و فلسفهٔ جدید توسعه دهد. در بین آثار او دو کتاب در روانشناسی (۱۸۹۲) و یک کتاب در منطق (۱۸۹۴) و یک کتاب در الهیّات عمومی یا هستی‌شناسی (۱۸۹۴) و یک کتاب در نظریّهٔ شناخت به نام معیارشناسی عمومی[5] (۱۸۹۹) وجود دارد. به طور کلّی، توجّه مرسیه، ضمن گفت‌وگویی انتقادی با تجربه‌گرایی، پوزیتیویسم و فلسفهٔ کانت، معطوف به بسط مابعدالطّبیعه‌ای واقعگرا بود. ولی به خصوص بر لزوم شناختی دست اوّل از علم تجربی و ارتباطی مطمئن بین فلسفه و علوم تجربی هم تأکید داشت. خود او در باب روانشناسی تجربی کتاب نوشت و از طریق انجمن فلسفه، تشکیل گروهی نه فقط از فلاسفه بلکه همچنین از دانشمندان علوم را، از قبیل آلبر ادوار میشوت[6] (۱۸۸۱ ـ ۱۹۶۵)، روانشناس تجربی، که با وونت[7] و کولپه[8] در آلمان تحصیل کرده بود، تشویق می‌کرد. نوشته‌های فلسفی مرسیه امروزه ممکن است تا اندازه‌ای کهنه بنماید، ولی در باب مشارکت واقعی او در ایجاد ارتباط نزدیک‌تر بین فلسفهٔ توماس و تفکّر فلسفی و علمی معاصر و مقبولیت عقلی به آن بخشیدن، تردیدی وجود ندارد. مرسیه در سال ۱۹۰۶ به عنوان اسقف اعظم مالین انتخاب شد و در سال بعد به مقام کاردینالی رسید.

مرسیه گرچه کانت را از برخی جهات می‌ستود، ولی در نهایت بر او خرده می‌گرفت که ذهن‌گرا[9]ست و قلمرو مابعدالطبیعه را محدود می‌کند. کانت برای مدتها یکی از

---

1. Louvain
2. Malines
3. *Revue néo-scolastiqu*
4. *Reuve philosophique do louvain*
5. *Critériologie génerale*
6. Albert-Édouard Michotte
7. Wundt
8. Külpe
9. subjectiviste

مهم‌ترین کسانی بود که وحشت در دل مدرسیان می‌افکند. با این همه، چند سال بعد، بلژیکیِ دیگری به نام ژوزف مارشال[1]، که بعداً درباره‌اش بیشتر سخن خواهیم گفت، رهیافت واقعی‌تری اختیار کرد و کوشید تا کانت را چنان که هست دریابد و از او فراتر رود. برخی در این تردید کرده‌اند که بتوان فلسفهٔ به اصطلاح استعلایی توماس را، که از مارشال سرچشمه گرفته است، به معنی دقیق کلمه فلسفهٔ توماس دانست. ولی بسط آن به هر حال نشانهٔ تغییر مشخصی در تلقی توماس‌گرایان از جریانهای فلسفیِ دیگر در فلسفهٔ جدید است. امروزه توماس‌گرایی جزمی از نوع «ژاک ماریتن»[2]یِ آن نسبتاً کم شده است.

تعدیل مواضع بحث‌انگیز و جدالی فلاسفهٔ توماس‌گرا، که ناشی از تلاش جدّی برای پرداختن به سایر جریانهای فکری و فهم و ارزیابی آنها بود، با تقلیل قابل توجه تلاش کلیسا در سالهای اخیر برای تشویق و ترغیب نوعی خط مشی فلسفی همراه شده بود. مثلاً شورای دوم واتیکان مواظب بود که در حوزهٔ مسائل فلسفی اعلامیّه‌ای صادر نکند. بعلاوه، برخی از متکلّمان کاتولیک به نحو قابل ملاحظه‌ای بر استقلال ایمان از هر نظام فلسفی، از جمله فلسفهٔ توماس تأکید می‌ورزند و نسبت به آن حسّاسند. حال آنکه برخی دیگر جست‌وجوی بنیادی فلسفی در، مثلاً، انسان‌شناسی مارتین هایدگر[3] را ترجیح می‌دهند. همچنین پیشرفتهای خاصی، در تفکر کلامی، این نظر را تضعیف کرده است که معتقدات مسیحی را باید با مقولاتی وام گرفته از یک سنّت خاص فلسفی بیان کرد. البته این مسئله که آیا اهل کلام بدون فلسفه، به همان سادگی که ظاهراً برخی از آنها تصور می‌کنند، کاری از پیش می‌برند یا نه محل تردید است. در هر حال، نکته اینجاست که وضعیت «کنیز کلام» بودن، که پیشتر به آن اشاره کردیم، تغییر کرده است.

با توجّه به تغییر وضعیت، از این رأی می‌توان دفاع کرد که نیروی محرک تجدید حیات فلسفهٔ توماس تحلیل رفته است. طبیعی است که با کاهش پشتیبانی رسمی و با بسط آن دسته از گرایشهای کلامی، که با استفاده از فلسفه برای دفاع از اعتقادات، اگر نگوییم با فلسفه فی‌نفسه، مخالفند، واکنش آشکاری در قبال فلسفهٔ توماس وجود داشته

1. Joseph Maréchal
2. Jacques Maritaine
3. Martin Heidegger

باشد. این هم البته ممکن است که نوعی علاقهٔ تازه به روح و روشهای تفکّر آکویناس نیز به وجود بیاید. خوشبختانه از راقم این سطور خواسته نشده است که به پیشگوییهای مخاطره‌آمیز دست یازد. وظیفهٔ او این است که دربارهٔ فلسفهٔ توماس در فرانسه ملاحظاتی داشته باشد.

۲. گاریگو لاگرانژ و سِرْتیلانژ

فرانسه در بسط فلسفهٔ توماس در دنیای جدید سهم بسزایی داشته است. در میان پیشگامان این امر رژینالد گاریگو لاگرانژ[1] (۱۸۷۷ ـ ۱۹۶۴) فیلسوف و متکلم معروف دومینیکی[2] به نظر افراد بسیاری، نمایندهٔ نسبتاً دقیق فلسفهٔ نوتوماسی[3] است، که در پی حفظ کردن و ارتقابخشیدن به نوعی خط‌مشی رسمی بود. اما او، علی رغم نظرگاه نسبتاً محدودش[4]، در جهت طرح و ایجاد معیار تفکر در مجامع توماس‌گرا، نقش داشت. در سال ۱۹۰۹، او به عنوان مخالف مدرنیسم کتاب عرف عام، فلسفه هستی و ضوابط جزمی[5] را منتشر کرد. کتاب معروفش دربارهٔ الهیات طبیعی با نام خدا، وجود او و ذاتش[6] در ۱۹۱۵ منتشر شد. در ۱۹۳۲ کتاب رئالیسم و اصول غائیّت[7] را منتشر کرد و در ۱۹۴۶ ترکیب تفکر توماس[8] را. او همچنین آثاری کلامی و کتابهایی دربارهٔ معنویت و عِرفان مسیحی را، که برخی از آنها به انگلیسی هم ترجمه شده است، منتشر کرد.

نام دیگری که باید ذکر شود آنتونَن دالماس سرتیلانژ[9] (۱۸۶۳ ـ ۱۹۶۴) است که او هم از دومینیکیان بود. سرتیلانژ نویسندهٔ پرکاری بود و کوشید تا قابلیت اطلاق و سودمندی اصول فلسفهٔ توماس را در حوزه‌های مختلف نشان دهد؛ چنانکه به رابطهٔ بین فلسفه و مسیحیّت نیز توجه ویژه مبذول کرد. شاید بهترین اثر او کتاب دوجلدی‌اش دربارهٔ قدیس توماس به نام قدّیس توماس آکویناس باشد که ویرایش نخست آن در سال

---

1. Réginald Garrigou Lagrange
2. Dominican
3. neo-Thommism
۴. البته ممکن است گاریگولاگرانژ ادعا کند که اگر هم نظرگاهش محدود است، این محدودیت از یک سو مربوط به تصوری است که از اصول حکمت خالده دارد و از سوی دیگر مربوط به وحی الهی است.
5. *Le Sens Comman, La Philosophie de L'être et les formules dogmatiques*
6. *Dieu,son existence et sa nature*
7. *Le réalisme du Principe de finalitié*
8. *La synthèse thomiste*
9. Antonin-Dalmace sertillanges

۱۹۱۰ منتشر شد.[۱] آثار دیگر او دربارهٔ آکویناس عبارتند از: کتابی دربارهٔ اخلاق از نظر او با عنوان فلسفهٔ اخلاق قدّیس توماس آکویناس[۲] (۱۹۱۴، ویرایش دوم ۱۹۴۲) و مبانی فلسفهٔ توماسی[۳] که در ۱۹۲۸ منتشر شد. کتاب دوجلدی آیین مسیحیّت و فلسفه‌ها[۴] دربارهٔ رابطه بین فلسفه و مسیحیّت در سالهای ۱۹۳۹ تا ۱۹۴۱ منتشر شد و کتاب دوجلدی دیگری هم دربارهٔ مسئله شر با نام مسئلهٔ شر[۵] در ۱۹۴۹. از بین دیگر آثار او به کتابی دربارهٔ سوسیالیسم و مسیحیّت با عنوان سوسیالیسم و مسیحیّت[۶] (۱۹۰۵) و کتاب دیگری هم دربارهٔ اندیشه کلود برنار با عنوان فلسفهٔ کلودبرنار[۷] (۱۹۴۴) می‌توان اشاره کرد.

۳. ژاک ماریتن

دو نامی که بیش از همه در مطرح کردن فلسفهٔ توماس و وارد ساختن آن به خارج از محدوده‌ای نسبتاً تنگ و عمدتاً مذهبی و برجسته کردن آن در نگاه عالم تحقیق و دانشوری نقش داشتند، ژاک ماریتن و اتین ژیلسون‌اند. البته پرفسور ژیلسون به سبب مطالعات تاریخی‌اش، که حتی مورد احترام کسانی است که چندان تعلّق خاطری به فلسفهٔ توماس ندارند، بسیار شناخته است. ماریتن در درجهٔ اول یک فیلسوف نظریّه‌پرداز است. ژیلسون چنانکه شایستهٔ یک مورخ است، به معرفی و ارائهٔ تفکّر آکویناس در بستر تاریخی و بنابراین در بافت کلامی آن پرداخته است. ماریتن بیشتر در پی آن بود که فلسفهٔ توماس را به صورت فلسفهٔ مستقلی عرضه کند که می‌تواند بدون استناد به وحی و اصول اموری که مربوط به حل مسائل مدرن است، با فلسفه‌های دیگر وارد گفت‌وگو شود. با توجه به سوءظنی که غالباً اهل کلام، و از جمله متکلمان کاتولیک، نسبت به مابعدالطبیعه داشته‌اند و با توجه به عکس‌العمل طبیعی حوزه‌ها و مجامع کاتولیک نسبت به القائات و تعلیماتی که در گذشته صورت گرفته و به نوعی خط‌مشی حزبی توماسی انجامیده است، می‌توان فهمید که چرا مخصوصاً ماریتن را اغلب کهنه‌گرا

---

۱. این کتاب بعداً با نام فلسفهٔ قدیس توماس آکویناس منتشر شد.

2. *La Philosophie morale de S. Thomas d' Aquin*

3. *Les grandes théses de la Philosophie Thomiste*

4. *Le Christionisme les Philosophies*

5. *Le Problème du mal*

6. *Socialisme et Christianisme*

7. *La Philosophie de Claude Bernard*

می‌دانند و دیگر آن اقبال گذشته به آثارش وجود ندارد.[۱] ولی این امر تأثیری در این واقعیت ندارد که نقش او احتمالاً مهمترین نقش منحصر به فرد در احیای فلسفهٔ توماس بود که جرّقهٔ آن با فرمان پاپی Aeterin Patris در سال ۱۸۷۹ زده شد.

ژاک ماریتن در سال ۱۸۸۲ در پاریس به دنیا آمد. وقتی که دانشجوی سوربن شد علم را قادر به حل همهٔ مسائل می‌دانست، ولی با سخنرانیهای هانری برگسون از زیر یوغ علمگرایی رها شد. در ۱۹۰۴ با رَئیسا اومانسوف[۲] که همشاگردی‌اش بود ازدواج کرد و در ۱۹۰۶ هر دوی آنها تحت تأثیر لئون بلوا[۳] (۱۸۴۶ـ۱۹۱۷)، نویسندهٔ معروف کاتولیک فرانسوی و مخالف سرسخت طبقه و مذهب بورژوازی، به مذهب کاتولیک در آمدند. در سالهای ۱۹۰۷ و ۱۹۰۸، ماریتن در شهر هایدلبرگ همراه با هانس دریش[۴]، که از طرفداران مکتب نوحیات‌گرایی بود، به تحصیل زیست‌شناسی پرداخت.[۵] پس از آن خود را وقف مطالعهٔ آثار آکویناس کرد و مرید سرسخت او شد. در ۱۹۱۳ سلسله سخنرانیهایی دربارهٔ فلسفه برگسون ایراد کرد.[۶] در ۱۹۱۱ از او دعوت شد که دربارهٔ فلسفهٔ جدید در انستیتو کاتولیک در پاریس سخنرانی کند. او همچنین در انستیتوی پاپی مطالعات قرون وسطی در تورنتو، در دانشگاه کلمبیا و در نوتردام، همانجا که در سال ۱۹۵۸ مرکزی برای حمایت از تحقیق در باب خطوط اصلی تفکر او تأسیس شد، تدریس کرد. ماریتن بعد از جنگ جهانی دوم، از سال ۱۹۴۵ ـ ۱۹۴۸، سفیر فرانسه در واتیکان شد و پس از آن به تدریس در دانشگاه پرینستون پرداخت و بعد از آن بازنشستگی خود را در فرانسه گذراند. او در سال ۱۹۷۳ درگذشت.

گاهی گفته شده است که در حالی که ژیلسون مسئلهٔ موسوم به مسئلهٔ نقدی را به عنوان یک شبه مسئله رد می‌کند، ماریتن آن را می‌پذیرد. با این همه، این مطلب به همین صورت گمراه‌کننده است، زیرا حکایت از آن دارد که ماریتن فلسفه‌ورزی خود را یا با تلاش برای اثبات (آن هم به صورت انتزاعی) این امر آغاز می‌کند که ما می‌توانیم

---

۱. این مسئله در مورد ماریتن بیش از ژیلسون صدق می‌کند، از آن جهت که ارزش مطالعات تاریخی ژیلسون وابسته به تلقی او از فلسفهٔ توماس به عنوان فلسفه‌ای برای امروز نیست.

2. Raissa Oumansoff

3. Léon Bloy

4. Hans Driesh

۵. ← ترجمهٔ جلد ششم همین تاریخ فلسفه فصل آخر.

۶. این سخنرانیها با عنوان فلسفه برگسون (۱۹۱۴) منتشر شده است.

شناخت داشته باشیم، یا به تبعیت دکارت خودآگاهی را غیرقابل انکار می‌داند و سپس می‌کوشد تا این عقیدهٔ طبیعی را توجیه کند که اشیا و اموری مطابق تصورات ما از آنها [در خارج]وجود دارند. اگر مسئلهٔ نقدی به این صورت فهمیده شود ماریتن هم مثل ژیلسون آن را طرد می‌کند. او هم نمی‌خواهد که به صورت انتزاعی و مقدم بر تجربه اثبات کند که شناخت ممکن است. او هم بوضوح معتقد است که اگر ما خود را در حلقهٔ تصوراتمان محبوس کنیم، همانجا خواهیم ماند. او رئالیست است و تأکید می‌کند که وقتی که من، مثلاً تام[1] را می‌شناسم، تام است که من می‌شناسم، نه تصور من از تام[2]. در عین حال، اگر مراد از مسئلهٔ نقدی تأمل و روّیت ذهن در آن بخش از شناخت باشد که مقدم بر تأمل و روّیت حاصل شده است تا به این پرسش که شناخت چیست پاسخ دهد، مسلّماً ماریتن مسئلهٔ نقدی را می‌پذیرد. طرح این پرسش به صورتی انتزاعی که آیا شناخت ممکن است یا نه و تلاش برای پاسخگویی به آن به صورتی کاملاً مقدم بر تجربه، آب در هاون کوبیدن است. تنها راه برون شو همین راهی است که ما رفته‌ایم. البته وجود نوعی جست‌وجو و پژوهش که به شناختِ شناخت بینجامد، یعنی چیزی که حاصل تأمل ذهن بر فعالیت خودش به هنگام شناخت چیزی باشد، کاملاً ممکن است.

با این همه، پرسش «شناخت چیست؟» حاکی از این است که تنها یک نوع شناخت وجود دارد، حال آنکه توجّه ماریتن معطوف به پژوهش در طرق قابل تشخیص شناسایی واقعیت است. او دربارهٔ نظریّهٔ شناخت مطالب بسیاری نوشته است، ولی معروفترین اثرش دربارهٔ این موضوع احتمالاً جداکردن برای متحّد ساختن یا مراتب شناخت[3] است که ویرایش نخست آن در سال ۱۹۳۲ منتشر شد. یکی از اشتغالات ذهنی او در اینجا و جاهای دیگر آن است که شناخت را چنان تفسیر کند که شناخت جهان به شمار آید، ولی در عین حال نه فقط جایی هم برای فلسفهٔ طبیعت به طور خاصّ و مابعدالطبیعه به طور عام باز بگذارد، بلکه همچنین خواهان چنین فلسفه‌ای باشد. ماریتن در مراتب شناخت

---

1. Tom

۲. البته بر این سخن ایراداتی هم می‌توان وارد کرد. ولی ماریتن به جد بر این عقیده است که هر چند تصورات از نظر روانشناسی اطوار و حالات ذهنی‌اند، امر متعلّق التفات، اگر دقیقاً و فی نفسه ملاحظه شود، با خود شیء مورد اشاره تفاوتی ندارد.

3. *Distinguer pour unir, ou les degrés du savior*

موافقت خود را با این سخن میرسون[1] اعلام می‌کند که اشتغال به هستی‌شناسی، به عبارت دیگر اشتغال به تبیین علّی، با علم، به همان نحو که در خارج واقع شده است [یا علم در مقام تحقق تاریخی و عینی] بیگانه نیست، ولی می‌گوید که ماهیت ریاضی‌وار فیزیک جدید به استمراز جهانی چندان دور از جهان تجربی عادی انجامیده است که عملاً غیرقابل تصور است. البته او به ریاضی کردن فیزیک اعتراضی ندارد. «تجربی بودن (از نظر محتوا) و قیاسی بودن (از نظر صورت و مخصوصاً از جهت قوانین تغییرات کمیّتهای مورد نظر) کمال مطلوب خاص علم جدید است.»[2] ولی به عقیدهٔ ماریتن «نتیجهٔ تلاقی قانون علّیّت که ذاتی عقل ماست و ادراک ریاضی ما از طبیعت ایجاد جهانهایی هر چه هندسی‌تر در فیزیک نظری است که در آنها ذوات علّی تخیلی، که معنایی در واقعیت دارند و نقش آنها این است که استنتاجهای ریاضی را پشتیبانی کنند، به اینجا می‌رسند که مشتمل بر تقریر بسیار مفصلی از علتها یا شرایط معیّن تجربی شوند.»[3] فیزیک نظری مسلّماً شناخت علمی فراهم می‌کند، به این معنی که ما را بر پیش‌بینی رویدادهای طبیعت و تسلّط بر آن قادر می‌کند، ولی نقش فرضیّات آن ارزش عملی دارد. این فرضیات شناخت خاصی در مورد هستی اشیا و ساختار هستی‌شناختی آنها فراهم نمی‌آورند. ماریتن در کتاب حیطهٔ عقل[4] به توصیهٔ آرائی در مورد علوم تجربی که در حلقهٔ وین بسط یافته است می‌پردازد. چنان که انتظار می‌رود، او این نظر را که «هر چیزی که برای دانشمند علوم تجربی معنی ندارد، اصلاً هیچ معنایی ندارد»[5]، رد می‌کند. ولی در مورد ساختار منطقی خود علم تجربی و در مورد آنچه از نظر دانشمند علوم تجربی فی‌نفسه دارای معنی است می‌گوید که «به عقیدهٔ من، تحلیل مکتب وین به طور کلی صحیح و بر بنیاد درستی استوار است.» با وجود این، ماریتن بر آن بود که هر چند علم تجربی موجد[6] هویات معقولی است که ارزش عملی دارند ولی مشتاق شناخت واقعیت هم هست و همچنین خود علم تجربی به «مسائلی منجر می‌شود که فراتر از تحلیل ریاضی پدیدارهای حسی‌اند.»[7]

بنابراین، فیزیک نظری، به عقیدهٔ ماریتن، در ملتقای علم تجربی یا مشاهده‌ایِ محض از یک سو و ریاضیات محض از سوی دیگر واقع شده است. «ریاضی کردن امر

1. Meyerson
2. *Les degrés du Savior* (1932 چاپ), P. 90
3. *Ibid*, P. 87.
4. Range of Resson
5. *Ibid*, P. 6.
6. entia rationis
7. *Ibid*, P. 4.

محسوس است.»[۱] فلسفهٔ طبیعت [فن سماع طبیعی] مربوط به ماهیّت «هستی متغیّر است، فی نفسه، و مربوط به آن اصول هستی‌شناختی‌ای که این تغییر را تبیین می‌کنند.»[۲] این فلسفه به ماهیّت پیوستگی[۳]، کمیت، فضا، حرکت، زمان، جوهر مادی، حیات نباتی و حیوانی و مانند آنها مربوط می‌شود. مابعدالطبیعه با وجود متغیر فی‌نفسه کاری ندارد و به وجود مِن حیث هو وجود می‌پردازد و بنابراین حدود و حوزهٔ وسیعتری دارد و به عقیدهٔ ماریتن بیشتر به اعماق نفوذ می‌کند. همهٔ این مسائل در چارچوب نظریّه‌ای در باب انتزاع و تجرید که مبتنی بر آراء ارسطو و آکویناس است نظم و ترتیب یافته‌اند. فلسفهٔ طبیعت [فن سماع طبیعی] هم، کاملاً مثل خود علوم طبیعی، [مفاهیم خود] را از مادّه به عنوان مبدأ تشخص و تفرّد انتزاع می‌کند (به این معنی که به اشیای خاص از آن حیث که خاصّ‌اند نمی‌پردازد)؛ مع‌الوصف آن هم با شیء مادّی سروکار دارد که نه بی‌مادّه ممکن است موجود شود و نه بدون آن ادراک می‌شود. ریاضیات تا حدود زیادی با کمیت و نسبتهای کمّی که با انتزاع از مادّه ادراک شده‌اند ارتباط دارد، هر چند که وجود کمیّت هم بدون مادّه ممکن نیست. خلاصه، مابعدالطّبیعه شناخت چیزی است که نه فقط ادراک آن، بلکه وجود آن هم، بدون مادّه ممکن است، «در انتزاعی‌ترین مرتبه از مراتب انتزاع واقع است، زیرا بیشترین بُعد را از حواس دارد. مابعدالطبیعه با ابتناء بر امور مفارق پدید می‌آید، یعنی بر جهانی از واقعیّات که جدا از مادّه وجود دارند یا ممکن است به وجود آیند.»[۴]

نیازی به ذکر این امر نیست که ماریتن همان برداشت از سلسله مراتب علوم را که از ارسطو و آکویناس رسیده است، تکرار و تأکید می‌کند. البته او باید علوم جدید طبیعی را هم با این دستگاه هماهنگ کند، زیرا علوم طبیعی، با توجه به پیشرفت آنها پس از رنسانس، با همان چیزی که ارسطو «طبیعیات»[5] می‌نامد یکی نیستند. این دستگاه گرچه

1. *Les degrés du Savior*, PP. 269-70.

2. *Ibid*, P. 346.

3. continuum

4. *Ibid*, PP. 11-12.

مراد ماریتن این نیست که مابعدالطبیعه (فلسفهٔ اولای ارسطو) فقط به آنچه مفارق از عالم محسوسات است مربوط می‌شود. موضوع مابعدالطبیعه وجود بما هو وجود است. ولی، چون [این مفهوم] را از مادّه جدا می‌کند، می‌تواند تا ساحت امور روحانی هم پیش رود.

5. Physics

همان دستگاه ارسطویی است، ولی او هم، مثل آکویناس جایی برای کلام مسیحی، که مبتنی بر مقدمات وحیانی است باز می‌گذارد. مابعدالطبیعه، صرف‌نظر از کلام، برترین علم است و مراد از علم هم در اینجا علم به تعبیر ارسطویی آن، یعنی شناخت اشیا از طریق علل آنهاست. نمی‌توان ماریتن را به نداشتن شجاعت در اظهار عقایدش متهم کرد. او البته می‌پذیرد که مابعدالطبیعه «بی‌فایده» است، به این معنی که نظری و تأمّلی است نه تجربی، و از نظر کسی که در پی کشفیات تجربی یا افزایش تسلّط انسان بر طبیعت است، مابعدالطبیعه در قیاس با علوم خاصّه بسیار ضعیف و ناچیز به نظر می‌رسد. در عین حال، او تأکید می‌کند که مابعدالطبیعه غایت است نه وسیله، به این معنی که «ارزشهای اصیل و سلسله مراتب» آنها را به ما نشان می‌دهد، و منبعی برای فلسفهٔ اخلاق است و ما را با امر ابدی و مطلق آشنا می‌کند.

ماریتن تأکید می‌کند که موافقتش با اصول ارسطو و آکویناس به سبب درستی این اصول است، نه به سبب آنکه این اصول از چنین شخصیتهای محترمی به ما رسیده است. به هر حال، چون مابعدالطّبیعهٔ او اساساً همان مابعدالطّبیعهٔ آکویناس است، هنگامی که از کلام مسیحی جدا شود، طرح مضامین آن در اینجا مناسبتی نخواهد داشت.[1] همین‌قدر کافی است گفته شود که آکویناس با تأکید بر هستی[2] (همان being به معنی existence) به عنوان اگزیستانسیالیست اصیل معرفی شده است. حال آنکه ماریتن کسی نیست که از «ماهیات»، که آنها را متخذ از متن هستی می‌داند، روگردان باشد، هر چند که ذهن آنها را هم با انتزاع به دست آورده باشد. بهتر است به جای تلخیص مابعدالطبیعهٔ آکویناس، توجه خود را به دو نکتهٔ زیر معطوف کنیم:

نکته اول اینکه ماریتن گرچه آخرین کسی است که کار عقل استدلالی را خوار می‌شمارد و گرچه افراط برگسون را هم در تحقیر عقل و ارزش معرفتی مفاهیم مورد انتقاد قرار می‌دهد، همیشه برای پذیرش راههای دیگر شناخت نیز، غیر از آنها که در «علوم تجربی» محقق شده است، آمادگی دارد. مثلاً، مدعی است که امکان نوعی

---

۱. برای مثال ← هفت گفتار دربارهٔ وجود (*Sept leçon sur L'être 1934*) و وجود و موجود. (*Court Traité de L'existence et de l'Existent 1974*) البته کتابهای ماریتن در باب شناخت مثل مراتب شناخت هم مربوط به مابعدالطبیعه است، زیرا از نظر او شناخت و مابعدالطبیعه با یکدیگر رابطهٔ نزدیک دارند.

2. *esse*

شناخت غیرمفهومی و مقدم بر تأمل و رویّت وجود دارد. بنابراین ممکن است در آدمی شناختی مضمر از خدا وجود داشته باشد که خود او از آن آگاه نباشد. به سبب پویایی درونی اراده است که انتخاب خیر در قبال شرّ، مشتمل بر تصدیقی ضمنی به وجود خدا یا همان خیر[۱] به عنوان هدف غایی وجود آدمی نیز هست. این «شناختی صرفاً عملی، غیرمفهومی و ناآگاهانه از خداست که با نوعی جهل نظری نسبت به او قابل جمع است.[۲]» همچنین ماریتن در باب چیزی که آن را «شناختِ سرشتی»[۳] می‌نامد نیز قلم زده است. چنین شناختی مثلاً در عرفان دینی وجود دارد، ولی در شناخت ما از افراد هم نقش دارد. صورت دیگر آن، به غیر از عرفان، در «شناخت شعری[۴]» است که «در عقل پیش از آنکه به مرحله آگاهی برسد موجود است و با عاطفه سر برمی‌آورد و مورد التفات و شهود واقع می‌شود»[5] و ماهیتاً اقتضای اظهار و خلاقیت دارد. شناخت سرشتی در تجربه اخلاقی هم بروز دارد، زیرا از اینکه فلسفهٔ اخلاق[۶] متعلق به کاربرد مفهومی، استدلالی و خردمندانهٔ عقل است، به هیچ وجه این نتیجه حاصل نمی‌شود که یک فرد هم عقاید اخلاقی خود را در واقع از همین راه تحصیل می‌کند. برعکس، فلسفهٔ اخلاق، وجود احکام اخلاقی را که حکایت از نوعی شناخت سرشتی دارد و هماهنگی‌ای بین عقل عملی و تمایلات اساسی طبیعت آدمی را نشان می‌دهند، مفروض می‌گیرد.

نکتهٔ دوم اینکه ماریتن کوشید تا با کاربرد اصول فلسفهٔ سیاسی و اجتماعی توماس آکویناس در مورد مسائل جدید، این فلسفه را توسعه دهد. به عقیدهٔ ماریتن، اگر آکویناس هم در زمان گالیله و دکارت می‌زیست، فلسفهٔ مسیحی را از چنگ علم الحیل و

---

1. Good

2. *The Range of Reason*, P. 70.

روشن است که این مسئله با نظری که او در باب الحاد دارد مرتبط است. او علاوه بر «ملحدان عملی» (که برآنند که به خدا عقیده دارند، ولی با عملشان او را انکار می‌کنند) و «مُلحدان مطلق»، به وجود گروهی از «شبه ملحدان» (که خود را معتقد به خدا نمی‌دانند، ولی در واقع ناآگاهانه به او معتقدند) نیز قائل است (C f. *Ibid*, .PP. 103 ff)

3. knowledge by connaturality

4. poetic knowledge

۵. نیز ← *Art et Scholastique*، که نخستین بار در ۱۹۲۰ انتشار یافت.

۶. آثار ماریتن در این باب عبارتند از: نه مقاله در خصوص مفاهیم اولیه فلسفه اخلاق (*Neuf leçons sur les notions*)

و فلسفه اخلاق (*Premièrs de la Philosophie morale*, 1951) (*La Philosophie moral*, vol, I, 1960)

نجوم ارسطویی آزاد می‌کرد، در عین حال که همچنان به اصول مابعدالطبیعه ارسطو وفادار می‌ماند. اگر او در دنیای جدید زندگی می‌کرد، اندیشهٔ مسیحی را از «تصورات و تخیلات *Sacrum imperium*»[۱] و از نظامهای فرسودهٔ گذرا نجات می‌داد. ماریتن در طراحی بنیادی فلسفی برای ایفای چنین وظیفه‌ای متوسل به تمایز بین «فرد»[۲]، و «شخص»[۳]، که در اصالت شخص[۴] مونیه[۵] هم به آن برمی‌خوریم، می‌شود. او ضمن پذیرش این نظریّهٔ ارسطویی ـ توماسی که مادّه را علت تفرد[۶] می‌داند، فردیّت را به آنچه همهٔ انسانهای دیگر را از یک فرد متمایز و جدا می‌سازد و حد و حصار خود که پیوسته در رهبت و مدام در رغبت تحصیل چیزها برای خویش است[۷]، تعریف می‌کند. شخص بودن[۸]، ثبوت و تقرّر نفس روحانی است از آن جهت که با مجموعهٔ ترکیبی انسانها مرتبط است و با تسلیم کردن خود به آزادی و عشق تشخص یافته است. البتّه در فرد انضمامیْ فردیّت و شخصیّت با یکدیگر ترکیب شده‌اند، زیرا انسان یک واحد است. ولی ممکن است اجتماعاتی وجود داشته باشند که به انسان از جهت شخص بودن توجهی نداشته باشند و صرفاً او را به عنوان یک فرد در نظر بگیرند. آنها، با غفلت از کلّی، بر افراد به عنوان جزئیهای خاص و مشخص تأکید می‌ورزند ـ چنانکه در فردگرایی بورژوایی چنین است ـ چیزی که از نظر فلسفی بانومینالیسم[۹] انطباق دارد. یا آنکه ممکن است آن قدر بر کلی تأکید کنند که جزئی را کاملاً تابع آن قرار دهند. این هم در جوامع توتالیتر، با انواع مختلف آن، اتفاق می‌افتد و از نظر فلسفی با رئالیسم افراطی[۱۰] که در آن کلیْ واقعیت اساسی و بنیادین است انطباق دارد. واقعگرایی معتدلِ[۱۱] قدیس توماس، در حوزهٔ مسائل اجتماعی ـ سیاسی در جامعه‌ای ظاهر می‌شود که در واقع نیازهای آدمیان را به عنوان موجوداتی زیست‌شناختی برآورد و در عین حال، مبتنی بر حرمت نهادن به فرد انسانی به مثابهٔ موجودی برتر از حدّ حیات زیستی و در واقع برتر از هر گونه اجتماع

1. *Humanisme intégral.* (1936), P. 224.
2. individual
3. person
4. personalism
5. Mounier
6. individuation
7. *The Person and the Common Good,* P. 27 (English translation, 1947, of *La Personne et le bien Commun*)
8. personality
9. nominalism
10. ultra-realism
11. moderate realism

ناپایدار، باشد. «انسان هرگز برای دولت نیست، دولت برای انسان است.»[1] این نکته را می‌توان افزود که ماریتن در طول جنگ داخلی اسپانیا از جمهوری حمایت می‌کرد و از این رو سبب به بار آمدن رسوایی قابل توجهی در مجامع خاصّی برای او شد. به زبان سیاسی، او راستی بود، نه چپی.

۴. اتین ژیلسون

اتین هانری ژیلسون در سال ۱۸۸۴ در پاریس متوّلد شد و تحصیلات دانشگاهی خود را در سوربن به پایان رساند. پس از جنگ جهانی، که در آن به عنوان افسر خدمت می‌کرد، به استادی دانشگاه در استراسبورگ منصوب شد. در ۱۹۲۱ عهده‌دار کرسی تاریخ فلسفهٔ قرون وسطی در سوربن شد؛ سمتی که آن را تا عهده‌دار شدن سمت مشابهی در کولژ دو فرانس حفظ کرد. او سلسله آثار موسوم به اسناد تاریخ اعتقادی و ادبی قرون وسطی[2] و همچنین سلسله کتابهای مطالعات فلسفهٔ قرون وسطی[3] را راه‌اندازی و سرپرستی کرد. در سال ۱۹۲۹ در تأسیس انستیتو مطالعات قرون وسطی در تورونتو[4] مشارکت داشت و پس از جنگ دوم جهانی ریاست آن را برعهده گرفت. در سال ۱۹۴۹ به عضویّت آکادمی فرانسه انتخاب شد.

ژیلسون به توصیه لوی برول به مطالعهٔ روابط بین فلسفهٔ دکارت و فلسفهٔ مدرسی پرداخت. رسالهٔ اصلی دکتری او دربارهٔ آزادی از نظر دکارت (آزادی نزد دکارت و الهیّات[5]، ۱۹۱۳) و رسالهٔ فرعی او نمایهٔ مَدرَسی ـ دکارتی[6] بود. ولی مهمترین حاصل تحقیقی پیشنهاد لوی برول کتاب مطالعاتی دربارهٔ نقش تفکر قرون وسطی در شکل‌گیری نظام دکارتی[7] بود که در ۱۹۳۰ منتشر شد. ژیلسون در همین مدت به مطالعهٔ فلسفه آکویناس مشغول بود و در ۱۹۱۹ ویرایش نخست توماس‌گرایی. مدخل به مطالعاتی درباره قدّیس توماس[8] را منتشر کرد.

1. *Man and the State* (Chicago, 1951), P. 13.
2. *Archives d'historie doctrinale et littéraire du moyen âge*
3. *Études de Philosophie médiévale*
4. Toronto
5. *la liberté chez Descartes et la théologic*
6. *Index scolastico-Cartesien*, 1913.
7. *Études sur le rôle de la Pensée mediévale dans la Formation du systéme Cartesien*
8. *Le thomisme. Introduction a L'etude de S. Thomas d' Aquin*

ویرایش نخست فلسفه قرون وسطی[1] در سال ۱۹۲۲ منتشر شد.[2] آثار بعدی او دربارهٔ قدّیس بوناونتوره[3]، قدیس اوگوستینوس[4]، قدّیس برنار[5]، دانته[6] و دانز اسکوتس[7] بود. وی همچنین در تألیف کتابهایی دربارهٔ فلسفهٔ معاصر مشارکت داشت.

ژیلسون با وجود داشتن آثار حیرت‌انگیز در زمینهٔ مطالعات تاریخی، که منحصر به آثار مذکور در بالا هم نیست، کتابهایی هم که حاکی از مواضع فلسفی شخصی اوست منتشر کرد، هر چند که آراء او غالباً در حال و هوای تاریخی بسط می‌یافت.[8] یکی از وجوه نظرگاه فلسفی او، انکار تقدّم مسئلهٔ معروف به «مسئلهٔ نقدی» است. اگر همهٔ شناخت فعلی خود را ملغی کنیم و سپس بکوشیم تا به صورت پیشینی مشخص کنیم که آیا شناخت ممکن است یا نه، برای خودمان شبه مسئله درست کرده‌ایم. زیرا بدون اینکه ابتدا بدانیم که شناخت چیست، نمی‌توانیم حتی سؤالی مطرح کنیم و این را هم با دانستن بالفعل چیزی می‌دانیم. به عبارت دیگر، با دانستن و از طریق دانستن چیزی است که ذهن از قدرت خود بر شناختن امور آگاه می‌شود. به عقیدهٔ ژیلسون، موضع آکویناس دربارهٔ این موضوع بسیار برتر از موضع فلاسفه امروزی بود که معتقدند که راه درست شروع فلسفه پرداختن به این مسئله است که آیا ما اصلاً می‌توانیم خارج از محتویات ذهن خودمان به چیزی شناخت پیدا کنیم یا نه.

رئالیسم ژیلسون در نقد او از چیزی که آن را به عنوان فلسفهٔ «قائل به اصالت ذات»[9] توصیف می‌کرد نیز آشکار است. اگر بکوشیم تا عالم واقع را تأویل به مفاهیم روشن و

---

1. Le Philosophie au moyen âge

۲. کتاب تاریخ فلسفه مسیحی در قرون وسطای او هم که آن را به زبان انگلیسی (۱۹۵۵، لندن) نوشته است در همین زمینه است.

3. *La Philosophie de S. Bonaventure* (1924)

4. *Introduction a l'étude de S. Augustin* (1929, با ویرایشهای بعدی)

5. *La Théologie mystique de S. Bernard* (1934, ویرایش دوم ۱۹۴۷)

6. *Dante et la Philosophie* (1935, ویرایش دوم ۱۹۵۳)

7. *Jean Duns Scotus Introduction à ses Positions fondamentales* (1952).

۸. به عنوان مثال می‌توان به وحدت تجربه فلسفی (*The unity of Philosophical Experience*, 1937) وجود و برخی فلاسفه (*Being and Some Philosophers* ۱۹۴۹) نقاشی و عالم واقع (*Painting and Reality*, *1958*)، عناصر فلسفه مسیحی (*Elements of Christiàn Philosophy*, 1960) فیلسوف و کلام (*Le Philosophe et la théologie*, 1960) و مقدمه بر هنر و زیبایی (*Introduction aux arts du beau*,1963)، اشاره کرد.

9. essencialist

مشخصی کنیم، که بالطبع کلی نیز هستند، امر وجود را که امر اشیای متفرد و یگانه است نادیده گرفته‌ایم. به عقیدهٔ ژیلسون، این واقعیت را نمی‌توان به صورت مفهوم در آورد، چنانکه وجود هم ماهیت نیست، بلکه امری است که ماهیت با آن موجود می‌شود. فقط در ماهیت، به عنوان فعل وجود و به واسطهٔ آن است که می‌توان از وجود آگاه شد و با حکم وجودی[1] که غیر از حکم توصیفی[2] است می‌توان به آن اذعان کرد. فلسفهٔ توماس، در ارتباط با واقعیت موجود، همان <اگزیستانسیالیسم> اصیل است. فلسفهٔ توماس، برعکس فلسفه‌هایی که امروزه اگزیستانسیالیست خوانده می‌شوند، «وجود» را به صورت محدود آن، یعنی چیزی که اختصاص به انسان دارد، تفسیر نمی‌کند. ماهیت را هم کنار نمی‌گذارد. بلکه اوّلاً و بالذّات به واقعیت به عنوان امر موجود و به ارتباط بین وجودِ دریافت شده یا مشترک فیه و امر نامتناهی‌ای که ماهیت و وجود در آن یکی می‌شوند می‌پردازد. به عقیدهٔ ژیلسون، یکی از مهم‌ترین نمایندگان فلسفهٔ قائل به اصالت ذات کریستیان ولف است، ولی او منشأ این طرز تفکر را در قرون وسطی ردیابی می‌کند، یعنی همان جایی که از نظر او آکویناس چهرهٔ شاخص فلسفهٔ وجودی در آن است.

جنبهٔ دیگر تفکّر ژیلسون امتناع او از استنتاج فلسفه‌ای کاملاً تومیستی و مستقل از کلّ تفکّر آکویناس است. در واقع او منکر این امر نیست که تفاوت مورد نظر قدّیس توماس، بین فلسفه و کلام، تفاوتی بجا و درست است، ولی بر تصنّعی بودن فلسفه‌ای، مستنتج از حال و هوای کلامی فلسفهٔ توماس، که در آن گزینش و ترتیب موضوعات تابع اهداف کلامی و یا زمینه کلامی آنها باشد، تأکید می‌کند. بعلاوه، ظاهراً برای ژیلسون این مسئله روشن است که عقاید کلامی‌ای همچون عقیده به خالقیّت مختارانهٔ الهی[3] تأثیر شگرفی در نظرپردازی فلسفی داشته است و پیروان فلسفهٔ توماس، به رغم ادّعای برخی از آنها، در واقع در پرتو عقاید مسیحی فلسفه‌ورزی می‌کنند. البته حاصل این سخن به هیچ وجه آن نیست که یا استدلالهای فلسفی آنها باید نامعتبر باشد یا آنکه باید به مقدمات کلامی متوسل شوند.[4] به عبارت دیگر، ژیلسون مدّعی است که وجود فلسفه‌ای مسیحی، که به

---

1. existential Judgment
2. descriptive Judgment

۳. یعنی عقیده به اینکه خدا در خالقیت خود مختار است نه مجبور. ـ م.

۴. یعنی اینکه نمی‌خواهیم بگوییم اگر از مقدمات کلامی استفاده نکنند استدلالهایشان لزوماً نامعتبر خواهد بود. ـ م.

تمام معنی فلسفه باشد، ممکن است. در واقع، مسیحی بودن چنین فلسفه‌ای صرفاً با بررسی احتجاجات منطقی‌اش معلوم نمی‌شود، زیرا در این صورت دیگر کلام خواهد بود نه فلسفه. ولی مقایسهٔ فلسفه‌ها با یکدیگر نشان می‌دهد که وجود فلسفه‌ای که، در عین فلسفی ماندن، خود را از نور وحی محروم نکند، ممکن است. این رأی سبب بحثها و مجادلات بسیار شده است. برخی از نویسندگان مدّعی شده‌اند که سخن گفتن از فلسفهٔ مسیحی همان اندازه بی‌معنی است که سخن گفتن از ریاضیات مسیحی. ولی ژیلسون بر این رأی خود اصرار می‌ورزد. تا آنجا که این سخن قضاوت تاریخی اهل تحقیقی است که بوضوح تأثیر عقاید مسیحی را در فلسفه، خصوصاً در ادوار مربوط به آباء کلیسا و قرون وسطی ملاحظه می‌کند، مشکلی در پذیرش آن نیست. زیرا این امر را نمی‌توان انکار کرد که مفاهیم مأخوذ از اندیشهٔ یونانی، تحت تأثیر عقاید مسیحی هیئت یا خصوصیت نوی یافت، آراء تازه‌ای مطرح شد و از فلسفه، که عمدتاً متکلّمان به آن می‌پرداختند، برای بسط یک جهان‌بینی عام مسیحی استفاده شد. گرچه بسیاری مدعی‌اند که فلسفه فقط با جدایی از کلام مسیحی به بلوغ و استقلال کامل رسید، ژیلسون اصرار می‌ورزد که هنوز هم جا برای فلسفه‌ای واقعی که نه فقط مسیحیان، بلکه فلاسفه هم به عنوان افراد مسیحی، به آن بپردازند، وجود دارد. بی‌شک او حق دارد منکر این ادعا باشد که مسیحیانی که مثلاً الهیات طبیعی را بسط دادند به هیچ وجه متأثّر از عقاید پیشین خود نبودند. البته برخی از این امر چنین نتیجه می‌گیرند که این دیگر از نوع دفاعیّات دینی است نه فلسفهٔ اصیل. شاید بتوان گفت که استقلال کامل فلسفه خیالی بیش نیست و فلسفه اگر خدمتگزار کلام نباشد، خدمتگزار چیز دیگری خواهد بود، چیزی که همواره انگل فلسفه است. به هر حال بهترین راه پاسخگویی به این پرسش که آیا فلسفه‌ورزیِ مسبوق به علائقِ حاصل از بسط نوعی جهان‌بینی جامع مسیحی، فلسفه‌ورزیِ اصیلی است یا نه، این است که به بررسی مصادیق بپردازیم.

از عناوین آثار سابق‌الذکر چنین برمی‌آید که ژیلسون هم مثل ماریتن در باب زیبایی‌شناسی قلم می‌زده است. نظرگاه او در این باب، به یک معنای کلی، نظرگاهی مبتنی بر فلسفهٔ توماس است. [در این نظرگاه] هنر همچون حاصل یا محصول اشیای زیبایی که سبب التذاذ یا لذت عقلانی می‌شوند، دانسته می‌شود. ژیلسون از خلاق دانستن هنر چنین نتیجه می‌گیرد که، اگر تقلیدی بودن هنر را ناشی از طبیعت و ماهیت آن

بدانیم، مرتکب اشتباه بزرگی شده‌ایم. هنرِ انتزاعی فی‌نفسه نیازمند توجیه خاصّی نیست. این نکته که مثلاً تصویر خاصی یک کار اصیل هنری هست یا نه، مسئله‌ای نیست که بتوان با استدلال فلسفی به آن پاسخ گفت. ولی اگر هنر خلاق است، دلیلی وجود ندارد که آثار غیرتصویری را ناقص تلقی کنیم، چه رسد به اینکه آنها را فاقد شرایط لازم برای اثر هنری بودن بدانیم.

۵. پییر روسلو و امه فوره

پیشتر به گاریگولاگرانژ سر تیلانژ، ماریتن و ژیلسون اشاره کردیم. ذکر اسامی همهٔ پیروان فرانسوی فلسفهٔ توماس در اینجا نه ممکن است و نه مطلوب. اما از پییر روسلو[1] (۱۹۱۵-۱۸۷۸) متکلم و فیلسوف یسوعی، که به هنگام خدمت در جنگ جهانی اول کشته شد، به جهت تأثیری که داشته است، باید یاد کرد. او در محافل کلامی، به سبب آراء خود در باب تحلیل ایمان، اشتهار دارد؛ ولی اثر مهم او عقلگرایی قدّیس توماس آکویناس[2] است که در آن حرکت عقل به سوی وجود[3] را ظهور پویایی اراده یا عشق می‌داند که هدف خود را فقط در خدا می‌تواند پیدا کند. به عبارت دیگر، او می‌کوشد تا با نشان دادن جهتگیری پویای روح آدمی، که علّت و منشأ حرکت ذهن در تأمل فلسفی است، از زیر بار دیدگاهی که آکویناس را عقلگرایی خشک و بی‌روح می‌داند خلاص شود.

شبیه همین آراء در نوشته‌های اِمه فوره[4] (متولد ۱۸۹۸)، که در سال ۱۹۳۴ به سمت استادی فلسفه در مون‌پلیه منصوب شد، نیز وجود دارد. او که مؤلف آثاری دربارهٔ آکویناس[5] است، بیش از همه به سبب بسط اندیشهٔ «رضا دادن»[6] به وجود، که در آن اثرِ فلاسفهٔ مدرن فرانسوی مشهود است، اشتهار دارد.[7] رضا دادن به وجود در وهلهٔ نخست به معنی رضا دادن به حرکت روح است که به واسطهٔ آن در واقعیت عالمِ امور تجربی

---

1. Pierre Rousselot
2. *L' intellectualisme de S. Thomas d' Aqin*
3. Being
4. Aimé Forest
5. *S. Thomas d'Aquin,* (1933) و *La Structure metaphysique du Concret Selon S. Thomas d'Aquin* (1931).
6. consent
7. *Du consentement a L'être* (1930), *Consentement et creation*

باقی نمی‌ماند، بلکه با رفتن به سوی بنیادهای غایی همهٔ هستیِ متناهی از آن تعالی می‌جوید. از آنجا که ممکن است ذهن در معطیات تجربی متوقف شود یا بکوشد که توقف کند، برای شناخت حوزهٔ ارزشها و فرارفتن به سوی خدا، که تنها او واقعیت تجربی را معقول می‌کند، رضا دادن یا گزینش لازم است. در وهلهٔ ثانی حاصل رضا دادن به وجود آن است که هستی محدود را عطیّه‌ای بدانیم که واکنشی را در روح آدمی ایجاد می‌کند. به عبارت دیگر، مابعدالطّبیعه با فوره رنگ و بوی دینی و اخلاقی می‌گیرد.

۶. ژوزف مارشال

گاریگولاگرانژ به اغلب فلاسفهٔ جدید به چشم «خصم» خود می‌نگریست، و آنها را مدافعان مواضعی می‌دانست کم و بیش مخالف حقیقتی که قدّیس توماس آکویناس آن را معرفی می‌کرد. در واقع، ما در آثار ماریتن و ژیلسون بحثهای هوشمندانه‌ای دربارهٔ بسط تفکّر فلسفی و جریانهای تازهٔ این تفکّر می‌یابیم؛ ولی رئالیسم این بحثها به‌گونه‌ای بود که ناگزیر طرز تفکر امثال دکارت و کانت را انحراف تلقی می‌کرد. البته این هرگز بدان معنی نیست که مثلاً ژیلسون با فرض مقدمات مورد نظر کانت از درک ارزش دستاورد او ناتوان بود، بلکه روشن است که، از نظر او، در وهلهٔ نخست، باید از آن مقدمات پرهیز کرد. بی‌شک یک متفکّر برجسته قریحهٔ خود را در بسط لوازم مقدّمات [استدلالهای] خویش و پرهیز از هرگونه سرهم‌بندی، که بخواهد عناصری واقعاً نامتناسب را با یکدیگر پیوند دهد، آشکار می‌کند. ولی چنین قریحهٔ خلاقی هم درستی مقدمات را تضمین نمی‌کند.

ژوزف مارشال (۱۸۷۸ـ ۱۹۴۴)، یسوعی بلژیکی، که از ۱۹۱۹ تا ۱۹۳۵ استاد فلسفهٔ موسّسهٔ یسوعی مطالعات درلوون بود، نسبت به فلسفهٔ جدید، به ویژه در ارتباط با کانت، تلقی مثبت‌تری داشت. او از دانشگاه لوون در رشتهٔ فلسفهٔ علم درجهٔ دکتری گرفته بود و در زمینهٔ روان‌شناسی تجربی و روان درمانی نیز مطالعاتی در آلمان انجام داده بود و علاقه‌اش به روان‌شناسی دین در دو جلد کتاب مطالعاتی در روان‌شناسی عرفا[1]، که به ترتیب در سالهای ۱۹۲۴ و ۱۹۳۷ منتشر شدند، آشکار است. شهرتش عمدتاً مربوط

1. *Études sur la Psychologie des mystiques*

است به کتاب آغاز مابعدالطّبیعه[1]، به‌ویژه دفتر یا جلد پنجم آن‌که درباره فلسفهٔ قدیس توماس در برابر فلسفهٔ نقدی کانت است (فلسفهٔ قدّیس توماس در برابر فلسفهٔ نقدی)[2]. مارشال البته آن‌قدر ساده‌لوح نبود که ادعا کند که قدّیس توماس آکویناس در قرن سیزدهم راه‌حلّ همهٔ مسائلی را که قرنها بعد از سوی ایمانوئل کانت و در بستر تاریخی متفاوتی مطرح شد فراهم کرده است. ادّعای او این است که با ایجاد نوعی تألیف بر اساس ایدهٔ پویایی عقلانی که، به عقیدهٔ او، فی‌الواقع در اندیشهٔ قدّیس توماس وجود دارد و کانت هم با توجه به رأیی که در باب فعالیت ذهن داشته است باید به آن توجه بیشتری می‌کرد، می‌توان بر تعارض کانتی بین فاهمه و عقل محض و لوازم آن در مابعدالطبیعه غلبه کرد. به عبارت دیگر، چنین نیست که مارشال به طور ساده و بسیط فلسفهٔ کانت را، به همان وصفی که هست، در قبال توماس‌گرایی سنتی قرار دهد و بعد هم بگوید که این از آن بهتر است. او از ایده‌ای استفاده می‌کند که به عقیدهٔ خودش، در اندیشهٔ قدّیس توماس نقشی بنیادین دارد و فلسفهٔ نقدی را به گونه‌ای متحوّل می‌کند که تعارض بین فاهمه و عقل محض از میان برود و از لاادریگری کانتی هم تعالی جسته شود.

دفتر پنجم از دو بخش مکمل یکدیگر تشکیل یافته است. نقطهٔ عزیمت هر دو بخش، امر حالّ[3] است، به تعبیری حالٌّ در آگاهی. بخش نخست به چیزی که مارشال آن را نقد مابعدالطّبیعی موضوع شناسایی می‌خواند و بخش دوم به نقد استعلایی آن اختصاص یافته است. در نقد اول موضوع شناسایی دقیقاً، از آن جهت که امری با حیث التفاتی است و از این رو مابازایی عینی دارد، مورد نظر است، حال آنکه در نقد دوم متعلّق شناسایی به عنوان یک پدیدار مورد ملاحظه قرار می‌گیرد. البته اینجا نمی‌توان مسئله را به تفصیل مطرح کرد. مختصر اینکه مارشال از دری که کانت گشوده بود وارد می‌شود و به تحقیق در شرایط پیشینی شناخت یا امکان و عینیّت یافتگی آن می‌پردازد. به عقیدهٔ او مهمترین شرط پیشینی شناخت، که کانت از آن غفلت کرده بود، پویایی عقلانی

---

۱. *Point de départ de la metaphysique*، دفترهای اول، دوم، سوم و پنجم در سالهای ۱۹۲۲ ـ ۱۹۲۶ منتشر شدند. جلد چهارم، که دربارهٔ ایدئالیسم کانت و مابعد کانتی‌هاست، پس از درگذشت مؤلّف (و با استفاده از یادداشتهایش) در ۱۹۴۷ منتشر شد. به‌گفتهٔ خود مارشال، بنا بود که این کتاب دفتر ششمی هم داشته باشد که او در آن موضع شخصی خود را روشن کند.

2. *La Thomisme devant la Philosophie Critique*

3. immanent

فاعل‌شناسایی است، از آن جهت که رو به هستی مطلق دارد. مارشال هم مثل کانت و نه بیشتر، نوعی شهود عقلی از مطلق یا خدا را مفروض می‌گیرد، ولی فعل حکم را، که به تقابل ذهن و عین می‌انجامد، تحقق ناقصی از جهتگیری پویای عقل که معطوف به ماورای خود است می‌داند. به عبارت دیگر، هر حکمی دلالت بر مطلق دارد؛ مطلقی که خود را نه به صورت متعلَّقِ مستقیمِ شهود عقلانی، بلکه به عنوان شرط پیشینی تمامی تعیّنات و مقصد نهایی حرکت عقل آشکار می‌کند. بنابراین، تصدیق وجود خدا یک ضرورت نظری است و نه صرفاً یک اصل موضوع[1] عملی.

به مارشال اشکال شده است که او به طور غیرموجّهی روش کانتی تأمّل استعلایی را «خنثی» تصور کرده است، به این معنی که استفاده از آن ما را بر وصول نتایجی فراتر از آنچه کانت در نظر داشته، بالخصوص در مورد اثبات وجود خدا، قادر می‌سازد. ادّعا این است که اگر ما نقطهٔ عزیمت و روش کانت را بپذیریم، دیگر تلاش برای غلبه بر لاادریگری او بیهوده است. این اشکال هم بر او وارد شده است که عقل را با یک میل طبیعی یا نوعی گرایش مقدم بر تأمّل و تفکر خلط می‌کند. به هر حال، رأی مارشال این است که ما نمی‌توانیم به نحو موجه و معقولی بین کارکرد شناختی صوری عقل[2] و میل پویای[3] آن تفاوت قائل شویم. اوّلی را باید در پرتو دومی تفسیر کرد. بعلاوه این واقعیّت هم که کانت فعالیت ذهن را مورد تصدیق قرار داده است نشان می‌دهد که باید در باب پویایی عقل، به عنوان شرط پیشینی شناخت، تأمّل کرده باشد. از نظر مارشال بسطی که او در فلسفهٔ کانت می‌دهد با مقتضیات رهیافت نقدی کانت تعارضی ندارد.

مارشال را باید سلسله‌جنبان حرکت فکری‌ای بدانیم که معمولاً به آن فلسفهٔ استعلایی قدّیس توماس می‌گویند. البته این بدان معنی نیست که عوامل مؤثری پیش از او، مثل تفکر بلوندل، در پیدایی این حرکت وجود نداشتند. ولی مارشال معتقد بود که بلوندل شدیداً متمایل به مذهب اصالت اراده[4] است. خود او بر نوعی پویایی عقلی که آن را مضمر در فلسفهٔ آکویناس می‌دانست تأکید داشت و معتقد بود که، در صورت استفاده از این پویایی و بسط آن، فلسفهٔ توماس می‌تواند به مقتضیات فلسفهٔ جدید (به

1. postulate
2. formally cognitive function of the intellect
3. dynamic tendency
4. voluntarism

نحوی که کانت و فیخته مبین آنها بوده‌اند) در باب به اصطلاح «واگشت استعلایی»[1] و در عین حال غلبه بر لاادریگری‌ای که کانت را به عامل هراسی برای نومدرسیان مبدل کرده بود، پاسخ دهد. زیرا، چنانکه دیدیم، او معتقد بود که استفاده از روشی که اندیشه به وسیلهٔ آن به تأمل در باب فعالیت شیء ـ محورانهٔ[2] خود می‌پردازد ثابت می‌کند که هستی مطلق شرط مقدم چنین فعالیتی است. او، به جای ردّ فلسفهٔ نقدی به عنوان عاملی مخرّب، بر آن بود که پذیرش روش استعلایی و در عین حال مشخص کردن شرط امکان فعل التفاتی ذهن، که کانت هم حق آن را ادا نکرد، ضروری است. مارشال از آن رو که معتقد بود کاربرد روش استعلایی بسط معقول همان چیزی است که بالقوّه در اندیشهٔ آکویناس موجود بود و می‌توانست حقّانیّت مابعدالطبیعه را نشان دهد که کانت را ردّ می‌کرد، خود را توماس‌گرا می‌دانست. به این ترتیب، او راه را برای بسط فلسفهٔ استعلایی[3] توماس فراهم آورد. در عین حال، نادرست است که توماس‌گرایان استعلایی را «پیروان» مارشال بدانیم. در مورد نویسندگان آلمانی زبان مثل گ. ب. لوتس[4] و ای. کورت[5] (اتریشی) تأثیر دخیل عوامل دیگر، به ویژه تفکّر مارتین هایدگر[6]، کاملاً آشکار است. در فرانسه هم به تأثیر فیلسوفان دیگر فرانسوی مثل بلوندل باید توجه کرد. با این همه، مارشال همچنان، به اصطلاح پیشرو این حرکت است.

چنانکه دیدیم، توجه مارشال به نحو خاصی، معطوف به کانت بود. به عبارت دیگر، فلسفهٔ نقدی کانت، با ملاحظهٔ پیشرفتهای ایدئالیستی پس از آن بود، که شرایط یا زمینه را برای رهیافت مارشال به فلسفهٔ استعلایی فراهم کرد. او به خصوص در دفتر پنجم نشریهٔ

---

1. transcendental turn
2. object-oriented activity

۳. این اشکال مطرح شده است که تومیسم استعلایی یا فلسفهٔ استعلایی توماس فقط به این معنی تومیستی است که با روشی متخذ از کانت و ایدئالیسم آلمانی، که در برخی موارد از حمایت قابل توجه پدیدارشناسی و فلسفهٔ اگزیستانسیالیستی هایدگر هم برخوردار بوده است، در پی دست یافتن به نتایج تومیستی یا به هر حال، نتایجی است که با فلسفهٔ توماس توافق داشته باشند. مثلاً ← ضمیمهٔ دوم کتاب بنیادهای عقیده (*The Foundations of Belief*, London, 1969). به این اشکال می‌توان چنین پاسخ داد که تومیسم سنتی هرچه بگوید، فلسفهٔ آکویناس مبتنی بر مفروضاتی است که تومیستهای استعلایی می‌کوشند تا آنها را آشکار و به نحوی نظام‌مند توجیه کنند.

4. J. B. Lotz
5. E. Coreth

۶. به نظر می‌رسد که آثار بی. لانگرمن (B. Longerman) توماس‌گرای کانادایی از تأثیر هایدگر بر کنار باشد. چنانکه در آثار کورت تأثیر هایدگر کاملاً آشکار است. فیخته هم که خود مارشال متأثر از او بود، چنین است.

مارشال به مسئلهٔ ناشی از تعارضی که کانت بین فاهمه و عقل محض برقرار کرده و افکارش نسبت به مابعدالطبیعهٔ سنّتی پرداخته است. برخی از توماس‌گرایان استعلایی بدون آنکه تأکید چندانی بر کانت یا توجه بسیاری به او داشته باشند، از روش استعلایی برای طرح یک نظام کلی فکری استفاده کرده‌اند. بحث دربارهٔ نمایندگان غیرفرانسوی این حرکت مناسب این مقام نیست، ولی می‌توان اشاره مختصری کرد به آندره مارک[1] (۱۸۹۲ ـ ۱۹۶۱) یسوعی فرانسوی که ابتدا استاد فلسفه در مرکز یسوعی تحقیقات و سپس در انستیتو کاتولیک[2] در پاریس بود. او در کتاب روان‌شناسی انعکاسی[3] روشی را به کار می‌گیرد که تفکر با استفاده از آن خود را عملاً موضوع تأمل و تحقیق قرار می‌دهد تا با زبان به منزلهٔ ابزار نشان‌دهندهٔ طبیعت آدمی آغاز و سپس نوعی انسان‌شناسی فلسفی را بسط دهد. برای پرداختن به چنین کاری او «از فعل شناخت و ساختار آن و هم از ساختار موضوع شناسایی، چارچوب کلی علوم مختلف»[4] را استنتاج کرد. او در کتاب بعدی خود «دیالکتیک تصدیق» که عنوان فرعی آن تحقیق در مابعدالطبیعهٔ انعکاسی[5] بود، «روش انعکاسی»، یعنی تأملات اندیشه در افعال خویش را مورد استفاده قرار داد تا نوعی مابعدالطّبیعه را برای بررسی احکام وجود بما هو وجود[6]، بسط دهد. در مجلّد دیگر، یعنی دیالکتیک عمل[7] همّ خود را وقف نوعی فلسفهٔ اخلاق کرد و در آن به تعریف تقدیر یا رسالت اخلاقی انسان در پرتو نظریات خودش در باب طبیعت مابعدالطبیعی آدمی و ساختار وجود کرد. سایر آثارش مربوط به امکان وحی مسیحی و شرایط پذیرش آن است.[8]

متفکران فرانسوی دیگری هم هستند که تا حدودی متأثر از آراء مارشال بوده‌اند، مثل ژاک ادوار ژوزف دو فینانس[9] (متولد ۱۹۰۴)، استاد فلسفهٔ دانشگاه گرگوری در رم که توجّه خاصی به اختیار و بصیرت اخلاقی انسان و عمل اخلاقی او داشت، ولی به

---

1. André Marc
2. Institut Catholique
۳. (دو جلد پاریس، ۱۹۴۸ و ۱۹۴۹). *Psychologie réflexive*.
4. *Dialectique de L'affirmation*
5. *Essai de métaphysique reflexive*
۶. *Ibid*, P. 43، این روش برای بازگشت به نقطهٔ اصلی عزیمت شامل تحلیل تحویلی است که در پی آن نوعی فرآیند استنتاجی و دیالکتیکی می‌آید.
7. *Dialectique de L'agir* (Paris-Lion, 1945).
۸. مثلاً وجود و روح (*L'être et L'esprit*, Paris-Lauvoin, 1958) و عقل و گرویدن به مسیح *Raison et Conversion chrêtienne*, Paris, 1958)
9. Jacques Edourd Joseph de Finance

جای آنکه این بخش را با طرح اشارت کوتاه و ناقص دیگر دربارهٔ اشخاص به پایان بریم، یک یا دو جنبهٔ عام توماس‌گرایی استعلایی را مطرح می‌کنیم. در وهلهٔ نخست به نظر می‌رسد که توماس‌گرایان استعلایی خواهان طرح و بسط فلسفه‌ای بدون هر گونه اصل موضوع بودند و یا به هر حال خواهان بازگشت به مبدئی [تصوری یا تصدیقی] بودند که مورد اشکال واقع نشود. این امر را می‌توان در مرحله یا دورهٔ اول روش استعلایی، یعنی دورهٔ تحویلی یا تحلیلی، مشاهده کرد. در وهلهٔ ثانی به نظر می‌رسد که در پی طرح و بسط مابعدالطّبیعه به صورت علمی استنتاجی بودند که به صورتی منظم قابل استنتاج از مبدأ مذکور باشد.[1] در وهلهٔ سوم آنها در پی بسط فلسفه به مثابهٔ تأمل فاعل شناسایی آگاه بر فعل خود بودند. نمی‌توان ادعا کرد که این جریان با وضعیت سنّتی توماس‌گرایی مطابقت داشته باشد. البته این امر اثبات هم نمی‌کند که این جریان انحرافی است، ولی نوعی دلیل برای این ادعای منتقدان که «توماس‌گرایی» را اسمی بی‌مسمی می‌دانند فراهم می‌کند و هم برای این بحث که هماهنگی بین نتایج یا ثمرات توماس‌گرایی استعلایی و توماس‌گرایی سنتی همان قدر به عقاید و دلمشغولیهای مشترک دینی مربوط است که به هر امر دیگر صرفاً فلسفی . به هر حال، این مسئله‌ای نیست که با اظهارنظرهای پیشینیِ جزمی بتوان تکلیف آن را تعیین کرد. در عوض می‌توان گفت که فیلسوفان مختلفی کوشیده‌اند تا با اخذ داده یا قضیهٔ غیرقابل تردیدی، به عنوان نقطهٔ عزیمت، فلسفه را علمی کنند. دکارت یکی از آنهاست، و هوسرل[2] یکی دیگر و تومیستهای استعلایی هم به آنها می‌پیوندند. حتی اگر کوشش برای طرح و بسط فلسفه‌ای بدون اصل موضوع موجه و مقبول باشد، باز این سؤال مطرح است که اگر فاعل شناسایی اساس تمامی تأملات فلسفی باشد، حاصل آن ایدئالسیم نخواهد بود. واضح است که توماس‌گرایان استعلایی چنین عقیده‌ای ندارند. در واقع، ادعای آنها این است که بر نفی این مسئله دلیل دارند. البته توماس‌گرایان قدیمی‌تر این ادعا را نمی‌پذیرند. واضح است که ما نمی‌توانیم بدانیم آکویناس خود در این باب چه گفته است؛ سخن ماریتن را پذیرفته است یا گفتهٔ مارشال را.

---

۱. همهٔ توماس‌گرایان استعلایی در مورد نقطهٔ عزیمت اصلی اتفاق نظر ندارند. مثلاً در حالی که لوتس از تحلیل حکم به عنوان فعل تصدیق شروع می‌کند، کورِت بر آن است که فیلسوف باید از این هم به آنچه او آن را مسئله می‌داند عقب‌تر برود.

2. Husserl

فصل سیزدهم

فلسفهٔ علم

۱. هانری پوانکاره

پیشتر از برخی فیلسوفان که به تأمل در باب علوم طبیعی پرداخته بودند یاد کردیم. در این مورد مثلاً به کنت و نویسندگانی که کم و بیش به نحلهٔ مذهب تحصّلی تعلق داشتند، همچون برنار و تِن، فلاسفهٔ نقدی جدید، مثل کورنو و رنوویه، متفکرانی مثل راوسون و لاشلیه و بوترو، که به نهضت قائلان به اصالت روح[1] تعلق داشتند، اشاره شد. اکنون می‌توان به آراء چند نویسنده‌ای که آن‌ها را سهل‌تر می‌توان فیلسوف علم دانست، به اجمال نظری افکند.

یکی از معاریف این گروه ژول هانری پوانکاره[2] (۱۸۵۴ ـ ۱۹۱۲) است.[3] در شهر نانسی متولد شد و در رشتهٔ مهندسی معدن تحصیل کرد، ولی از همان آغاز به ریاضیات علاقه‌مند بود و در ۱۸۷۹ شروع به تدریس ریاضیات تحلیلی در کان[4] کرد. در سال

1. spiritualist movement

2. Jules Henri Poincaré

۳. رمون پوانکاره که رئیس جمهور شد پسر عمویش بود.

4. Caen

۱۸۸۱ به دانشگاه پاریس، که در آن سخنرانیهایی در باب ریاضیات، فیزیک و نجوم ایراد کرد، رفت. در ۱۸۸۷ به عضویت فرهنگستان علوم و در سال ۱۹۰۸ به عضویت فرهنگستان فرانسه در آمد. در ۱۹۰۲ علم و فرضیه[1]، در ۱۹۰۵ ارزش علم[2] و در ۱۹۰۸ علم و روش[3] را منتشر کرد. آخرین تفکرات[4] هم در ۱۹۱۲ منتشر شد. احتمالاً معروف‌ترین جنبهٔ فلسفهٔ ریاضیات پوانکاره همان عنصر قراردادگرایی[5] در آن است. مثلاً در بحث دربارهٔ هندسه به این نکته اشاره می‌کند که اصول متعارفهٔ هندسه نه شهودهای ترکیبی پیشینی[6] اند، نه واقعیّات تجربی، «آنها قرار دادند».[7] و این بدان معنی است که آنها تعاریف مبدّلند[8]،[9]. پوانکاره تأکید می‌کند که نتیجهٔ این سخن آن نیست که اصول متعارفه کاملاً من عندی انتخاب شده‌اند. زیرا ما گرچه در انتخاب این اصول آزادیم و محدودیتمان فقط مربوط به پرهیز از هر گونه تناقض و [حفظ] انسجام و ترتیب منطقی است، ولی واقعیّات تجربی هم انتخاب و اختیار ما را راهنمایی و هدایت می‌کند. هیچ نظام هندسی فی‌نفسه درست‌تر از نظام دیگر نیست، ولی ممکن است از آن مفیدتر و یا با غرض خاصی مناسب‌تر باشد. ما نمی‌توانیم به نحو موجّه و معقولی ادعا کنیم که هندسهٔ اقلیدسی درست‌تر از هندسه‌های نااقلیدسی است. مثلاً ممکن است ادعا کنیم که نوعی پایهٔ اعشاری در مسکوکات درست‌تر از پایهٔ غیراعشاری است، ولی ممکن است نوعی پایهٔ اعشاری [از انواع دیگر] مفیدتر باشد. هندسهٔ اقلیدسی در مورد بسیاری از مقاصد و اغراض، هرچند نه در مورد همهٔ آن‌ها، مفیدترین نظام است.

چنین قراردادها یا تعاریف مبدل در علوم طبیعی هم نقشی برعهده دارند. ممکن است قضیه‌ای بسته به نظر فیزیکدان به صورت یک تعمیم یا فرضیهٔ تجربی آغاز شود و به صورت یک قرارداد به پایان برسد. مثلاً «بنا بر تعریف» است که نیرو برابر است با حاصل ضرب جرم در سرعت؛ این اصلی است که هیچ آزمایشی که پس از این و در آینده واقع شود در آن تأثیری ندارد. همچنین بنا بر تعریف است که عمل و عکس‌العمل

---

1. *La science et l'hypothése*
2. *La valeur de la science*
3. *Science et méthod*
4. *Derniéres pensées*
5. conventionalism
6. synthetic *a priori* intutions
7. *Science and Hypothesis*, P. 50.
8. definitions in disguise
9. *Ibid.*, P. 50.

مساوی و متقابلند.[1] علم با مشاهده و آزمایش آغاز می‌شود، ولی با بسط و توسعهٔ فیزیک، ریاضی، نقشی هم که قراردادها بر عهده دارند افزایش می‌یابد.

با این همه، اینکه گمان کنیم که به عقیدهٔ پوانکاره علم تماماً عبارت از قراردادها، به معنی تعاریف مکتوم، است اشتباهی بزرگ است. این همان عقیده‌ای است که وی آن را اصالت تسمیه[2] می‌داند، آن را به ادوار لروا منتسب و به آن حمله می‌کند. از نظر لروا «علم صرفاً فراهم آمده از قرارداد است و قاطعیّت ظاهری خود را هم صرفاً مدیون همین مسئله است... علم نمی‌تواند به ما حقیقت بیاموزد، بلکه فقط می‌تواند به صورت قاعده‌ای برای عمل به ما خدمت کند.»[3] اعتراض پوانکاره بر این نظریه این است که قوانین علمی صرفاً همانند قواعد یک بازی نیستند که با توافق جمعی بتوان آنها را تغییر داد، به گونه‌ای که قواعد جدید همان نقش قواعد گذشته را برعهده داشته باشند. البته ممکن است کسی مجموعه‌ای از قواعد را تدوین کند که به دلیل ناهماهنگی با هدفی که برای آن طراحی شده‌اند، در خدمت آن هدف نباشند. ولی صرف‌نظر از این، در باب قواعد یک بازی نمی‌توانیم از تأیید یا ابطال آنها سخن بگوییم، حال آنکه قوانین تجربیِ علوم، چون پیش‌بینی می‌کنند، قواعد عمل‌اند و پیش‌بینیها هم در معرض ابطال‌اند. به عبارت دیگر، فرضیه‌های تجربی صرفاً قرارداد یا تعاریف مکتوم نیستند، بلکه ارزش معرفتی دارند و هرچند یقین مطلق [در آنها] دست نیافتنی است، زیرا یک تعمیم تجربی را در اصل همیشه می‌توان مورد جرح و تعدیل قرارداد، ولی در برخی موارد هم به هر حال علم به درجهٔ بالایی از احتمال دست می‌یابد. قراردادها در فیزیک ریاضی ایفای نقش می‌کنند، و چنانکه دیده‌ایم، ممکن است چیزی که در اصل یک تعمیم تجربی است به صورت یک تعریف مکتوم در آید، تعریفی که در معرض ابطال نباشد، زیرا، اگر بتوان گفت، امکان ابطال‌پذیری به آن داده نشده است. ولی این امر تأثیری در این واقعیت ندارد که هدف علم شناخت روابط بین اشیاء و امور است، پیش‌بینی می‌کند و برخی پیش‌بینیهای آن، هرچند نه کاملاً قاطع، تأیید می‌شوند، حال آنکه برخی نیز ابطال می‌گردند. بنابراین، این ادّعا موجه نیست که علم صرفاً از قراردادها فراهم آمده است و

---

1. *Ibid.*, P. 104.

2. nominalism

3. *La valeur de la science*, P. 214.

هر نظامی، به شرط داشتن انسجام درونی، کار هر نظام دیگری را می‌کند.

برخی به نحوهٔ استفادهٔ پوانکاره از زبان، اشکال کرده‌اند. مثلاً آنجا که انواع مختلف فرضیه‌ها را از هم تفکیک می‌کند، تعاریف مکتوم را هم که به گفتهٔ او به ویژه در ریاضیّات و فیزیک می‌توان یافت، از زمرهٔ آنها به شمار می‌آورد.[1] البته بر این امر می‌توان اشکال کرد و گفت که او باید اصطلاح «فرضیه» را به فرضیه‌های تجربی‌ای که در معرض ابطال‌اند اختصاص دهد. در هر حال، این مطلب کاملاً آشکار است که به نظر پوانکاره، علوم طبیعی می‌توانند بر شناخت ما بیفزایند و این افزایش با بررسی تعمیمهای تجربی که امکان پیش‌بینی را فراهم می‌کنند، به دست می‌آید. درست است که او برخی گزاره‌های تجربی علوم طبیعی را قابل تبدیل به اصل یا قرارداد، به قاعدهٔ موقّت یا به اصطلاح فرضیه‌ای تجربی می‌داند که در اصل قابل تبدیل است، ولی صِرف این معنی که او به چنین تفکیکی قائل است نشان می‌دهد که علم را تنها فراهم آمده از اصول به معنی قراردادها یا تعاریف مکتوم نمی‌داند. بنابراین، عقیده به قراردادی بودن علم فقط جزئی از اجزای فلسفهٔ علم اوست.

از نظر پوانکاره، علم در پی تحصیل حقیقت دربارهٔ جهان است و در واقع مبتنی بر پیش‌فرضها یا مفروضاتی است که اساسی‌ترین آنها وحدت و بساطت طبیعت است. به عبارت دیگر، مسلّم است که اجزای جهان با یکدیگر ارتباط متقابل دارند، به همان نحو که اعضای موجود زنده با یکدیگر دارای ارتباط متقابل‌اند. بساطت طبیعت به این معنی امر مسلّمی است که اگر [مثلاً] دو تعمیم یا بیشتر ممکن باشند، به نحوی که ناگزیر باشیم که یکی از آنها را انتخاب کنیم، «فقط بساطت است که می‌تواند ما را در این انتخاب راهنمایی کند.»[2] گرچه علم متّکی بر سلسله پیش‌فرضهایی است، در عین حال معطوف به حقیقت است. «به عقیدهٔ من، شناخت هدف است و عمل وسیله»[3].

به هر حال آنچه علم ما را قادر به شناخت آن می‌کند چیست؟ مسلّماً ماهیات اشیا نیست. «اگر نظریه‌ای علمی مدعی باشد که می‌خواهد به ما بگوید گرما چیست یا

1. *Science and Hypothesis*, PP. xxii-xxiii.

2. *Ibid*., P. 146.

پوانکاره از واقعیتهای بسیط (simple facts) نیز سخن می‌گوید. ← علم و روش. ص ۱۰ به بعد.

3. *La valure de la science*, P. 220.

الکتریسیته چیست، یا زندگی چیست، از قبل محکوم است: تمامی آنچه علم می‌تواند به ما بدهد تصویری تقریبی است.»[1] شناختی که با علم به دست می‌آوریم شناخت روابط بین اشیا است. پوانکاره گاهی هم به زبان کسی که قائل به اصالت احساس است سخن می‌گوید و بر آن است که آنچه می‌توانیم به آن علم پیدا کنیم، روابط بین احساسهای مختلف است.[2] ولی این را هم نمی‌خواهد بگوید که احساسهای ما بازتاب چیزی نیستند. ساده‌تر آن است که بگوییم از نظر او علم با ما دربارهٔ روابط بین اشیا و امور سخن می‌گوید نه طبایع درونی و ذاتی آنها. مثلاً نظریه‌ای دربارهٔ نور دربارهٔ روابط بین پدیدارهایی که محسوس ما واقع می‌شوند سخن می‌گوید نه دربارهٔ اینکه نور فی‌نفسه چیست. در واقع پوانکاره می‌تواند ادعا کند که «تنها واقعیت عینی همان روابط بین اشیا است و هماهنگی عام و کلی هم متخذ از آن. بی‌شک این روابط، این هماهنگی بدون وجود ذهنی که آنها را فهم یا ادراک کند ممکن نیست. ولی آنها هم از آن حیث که هستند عینی‌اند، زیرا در بین همهٔ موجودات برخوردار از قوهٔ تفکر مشترکند، مشترک خواهند بود یا مشترک باقی خواهند ماند.»[3]

شاید این تصور پیش آمده باشد که هرچند پوانکاره قطعاً همهٔ قوانین علمی را قراردادی نمی‌داند، ولی ریاضیات محض را یکسره مبتنی بر قرارداد تلقی می‌کند. اما چنین نیست. زیرا او، گرچه کاملاً می‌پذیرد که برخی اصول متعارفه، تعاریف مکتوم‌اند، ولی معتقد است که ریاضیات نیز مشتمل بر برخی قضایای ترکیبی پیشینی است که صدق آنها مبتنی بر بداهت است. پس او این رأی را که نظر کانت دربارهٔ ریاضیات یکسره ابطال شده است، نمی‌پذیرد. پوانکاره نیز موافقت چندانی با این رأی مورد قبول مثلاً برتراند راسل نداشت که به موجب آن ریاضیات قابل تحویل به منطق صوری است. بالعکس او از «منطق جدید»، که بسیار هم مورد علاقهٔ آقای راسل بود، انتقاد می‌کرد.[4]

پوانکاره در گرایش خود به اصالت دادن به حسّیات متأثر از اندیشهٔ ارنست ماخ[5] بود،

---

1. *Ibid.*, P. 267.

۲. پوانکاره می‌گوید که احساسها غیرقابل انتقالند. ولی این غیر از روابط بین احساسهاست. همان، ص ۲۶۳.

3. *Ibid.*, P. 267.

4. *Science et methode*, P. 172. See also *Dernieres pensees*.

5. Ernst Mach

ولی عقیده‌اش در باب مکانیک ظاهراً متأثر از اندیشهٔ هاینریش رودولف هرتس[1] بود.

۲. پیر دوئم

دیدیم که، به عقیدهٔ پوانکاره، علم نه با طبیعت اشیاء فی‌نفسه، بلکه با روابط بین اشیا، آن‌گونه که بر ما ظاهر می‌شوند، یا با روابط بین حسّیّات سر و کار دارد. پیر موریس ماری دوئم[2] (۱۸۶۱ - ۱۹۱۶) که هم متخصص فیزیک نظری و هم فیلسوف و مورّخ علم بود نیز چنین آرائی داشت. دوئم در سال ۱۸۸۶ کتابی دربارهٔ ترمودینامیک[3] منتشر کرد و در سال بعد نیز درسی را در دانشکده علوم در لیل[4] ارائه کرد. در ۱۸۹۳ به رن[5] رفت و در ۱۸۹۵ کرسیی در دانشگاه بوردو[6] به او واگذار شد. مهمترین اثر نظری او هدف و ساختار نظریّه فیزیک[7] است که ویرایش نخست آن در سال ۱۹۰۶ در پاریس منتشر شد.[8] دوئم چندین اثر نیز دربارهٔ تاریخ علم منتشر کرد[9] که معروفترین آنها نظام جهان تاریخ نظریات کیهانشناختی از افلاطون تا کوپرنیک[10]، مشتمل بر هشت جلد (۱۹۱۳ - ۱۹۵۸)، است. به نظر دوئم مطالعهٔ تاریخ، صرفاً تجمّل عالمانه‌ای نیست که بتوان، بدون اینکه زیانی به تحقیقات فرد در باب مسائل واقعی علم برساند، آن را نادیده گرفت. به نظر او کسی نمی‌تواند نظریه یا مفهومی علمی را بدون شناخت ریشه‌ها و تطور آن و بدون شناخت مسائلی که این نظریه یا مفهوم برای حل آنها مطرح شده است، درست بشناسد.

یکی از اهداف اصلی دوئم مشخص کردن دقیق مرزهای علوم طبیعی و مابعدالطبیعه است. به عقیده او عالم مابعدالطبیعه با تبیین، تبیین وجود، سر و کار دارد، با «بیرون کشیدن واقعیّت از زیر ظواهری که چون حجابی آن را پوشانده‌اند، برای دیدن خود

---

1. Heinrich Rudolf Hertz
2. Pierre Maurice Marie Duhem
3. *La Potentiel thermodynamique et ses applications a la mécanique chimique et la théorie des phénoménes électriques*
4. Lille
5. Rennes
6. Bordeaux
7. *La Theorie physique, son object et sa structure*
۸. به این اثر پس از این با عنوان نظریّهٔ فیزیک اشاره خواهد شد.
۹. این آثار عبارتند از *L'évolution de mécanique* (Paris, 1903)، *L'és Origines de la statique* (Paris, 1905) و مطالعاتی دربارهٔ لئوناردو داوینچی (*Études sur Léonardo da vinci*, Paris, 1906-13).
10. *Le systém du monde. Histoire des doctorines cosmologiaques de Platon a Copernic*

واقعیت عریان».[۱] ولی فقط مابعدالطّبیعه است که می‌پرسد آیا واقعیتی نهفته در ظواهر محسوس یا متمایز از آنها وجود دارد یا نه. از نظر علوم طبیعی پدیدارها یا ظواهر محسوس تنها اموری‌اند که وجود دارند، بدین جهت این علوم نمی‌توانند تبیین به معنی مذکور را مدنظر قرار دهند. «نظریّهٔ فیزیکی تبیین نیست، نظامی از قضایای ریاضی است؛ مستنتج از چند اصل معدود که معطوف به عرضهٔ مجموعه‌ای تا حد ممکن ساده، کامل و دقیق است».[۲] به هر حال یک نظریه فقط عبارت از عرضه چند قانون تجربی نیست، بلکه دسته‌بندی و تنظیم آنها هم هست. به این معنی که نظریّهٔ علمی با استفاده از استدلال قیاسی، این قوانین را به عنوان نتایج فرضیات یا «اصول» بنیادین خاصی، ارائه می‌کند. آزمون نظریه‌ای، مثل نظریّه‌ای دربارهٔ نور، مربوط است به موافقت یا عدم موافقت آن با قوانین تجربیی که خود آن قوانین روابط بین پدیدارها یا ظواهر حسی را نشان می‌دهند. «موافقت با آزمایش تنها معیار صدق یک نظریه فیزیکی است.»[۳] نظریه فیزیکی قوانین را تبیین نمی‌کند، هرچند که به طور منظمی آنها را با یکدیگر هماهنگ می‌سازد. قوانین هم واقعیت را تبیین نمی‌کنند. دوئم با تأکید پوانکاره بر این امر که آنچه ما می‌دانیم روابط بین پدیدارهای حسّی است موافقت دارد. در واقع او می‌افزاید که ما گریزی از این احساس یا عقیده نداریم که روابط مشاهده شده بین اشیا با چیزی در خود آنها که مستقل از ظهورشان در حس ماست، مطابقت دارد، ولی تأکید می‌کند که این مسئله مربوط به ایمان یا عقیدهٔ طبیعی است، نه چیزی که بتوان در فیزیک آن را اثبات کرد.

دوئم البته توجّه دارد که نظریّهٔ علمی پیش‌بینی را ممکن می‌کند. «ما می‌توانیم نتایجی به دست آوریم که با هیچ یک از قوانین تجربی که قبلاً شناخته‌ایم مطابقت نداشته باشند، نتایجی که صرفاً نشان دهندهٔ قوانین تجربی ممکن باشند.»[۴] برخی از این نتایج، از نظر تجربی آزمون پذیرند و اگر تأیید شوند ارزش نظریه افزایش می‌یابد. ولی اگر پیش‌بینی، که به نحوی درست از یک نظریه اخذ شده است ابطال شود، معلوم می‌شود که آن نظریه باید تغییر کند، یا آنکه یکسره مردود شناخته شود. به عبارت دیگر اگر ما صدق

1. *Physical Theory*, P. 7.
2. *Ibid.*, P. 19.
3. *Ibid.*, P. 21.
4. *Ibid.*, P. 28.

فرضیه‌ای خاص را بپذیریم و بعد بر اساس همین فرضیه نتیجه بگیریم که رویداد خاصّی در شرایط خاصّی باید واقع شود، وقوع بالفعل آن رویداد در همان شرایط صدق آن فرضیه را ثابت نمی‌کند. زیرا ممکن است همان نتیجه، یعنی وقوع رویداد خاصّی در شرایط خاصّ، از فرضیّهٔ دیگری هم قابل استنتاج باشد. ولی اگر رویدادی که می‌بایست واقع شود، واقع نشود، معلوم می‌شود که آن فرضیه کاذب یا نیازمند بازنگری است. بنابراین اگر از سایر ادلّهٔ تغییر یا اصلاح نظریّه‌ها، مثل ملاحظات مربوط به بساطت یا صرفه‌جویی بیشتر، صرف‌نظر کنیم، می‌توانیم بگوییم که علم نه با تأیید فرضیه‌ها، آن هم به معنی تامّ تأیید، بلکه با ابطال آنها پیشرفت می‌کند. فرضیه علمی را می‌توان قاطعانه ابطال و رد کرد، ولی قاطعانه نمی‌توان آن را اثبات کرد. «آزمایش قاطع»[1] به معنی فرانسیس بیکنی[2] آن نه وجود دارد و نه ممکن است. زیرا فیزیکدان هرگز نمی‌تواند مطمئن شود که فرضیهٔ قابل قبول دیگری که پدیدهٔ مورد نظر را هم شامل شود، وجود ندارد.[3] «صدق یک نظریه فیزیکی با شیر و خط کردن مشخّص نمی‌شود.»[4]

دوئم گرچه در برخی مسائل با پوانکاره توافق دارد، ولی وجود فرضیاتی را که بیرون از دسترس ابطال تجربی باشند و باید آنها را تعاریفی دانست که آزمون تجربی اثری در آنها ندارد، نمی‌پذیرد. در واقع فرضیاتی وجود دارند که اگر مستقلاً در نظر گرفته شوند هیچ «معنی تجربی[5]»ای ندارند و به همین دلیل ممکن نیست مستقیماً با آزمایش تأیید یا ابطال شوند. ولی در واقع این فرضیات به نحو مستقل و مجزا وجود ندارند. آنها مبانی نظریات فراخ دامنه یا نظامهای فیزیکی‌اند و همیشه این امر ممکن است که نتایج کل نظام تا آن حد مورد ابطال تجربی واقع شوند که به فروپاشی کل نظام و فرضیات بنیادین آن بینجامد، فرضیاتی که اگر جدا در نظر گرفته شوند، نمی‌توان آنها را مستقیماً ابطال کرد.

---

1. crucial experiment
2. Francis Bacon

۳. دوئم با اشاره به دو فرضیه مختلف موضع خود را روشن ولی تأکید می‌کند که آنچه فیزیکدان در واقع مورد آزمون تجربی قرار می‌دهد دسته‌ای از فرضیات است نه یک فرضیهٔ واحد (دیدیم که به عقیدهٔ او یک نظریّه فیزیکی مجموعه‌ای از فرضیات را با هم ترکیب و آنها را با یکدیگر هماهنگ می‌کند.) بنابراین ابطال یک پیش‌بینی مشخص می‌کند که برخی از اعضای مجموعه باید جرح و تعدیل شوند یا تغییر یابند. ولی اگر پیش‌بینی مزبور حاصل استنتاجی باشد که مبتنی بر آن مجموعه یا گروه [فرضیات] است، عدم تحقق آن مشخص نمی‌کند که کدام عضو گروه باید مورد بازنگری قرار گیرد.

4. *Physical Theory*, P. 190.
5. *Ibid.*, P. 215.

دوئم تفسیر خود از فیزیک را «از جهت نتایج و هم از جهت مبادی»[1] اثباتی می‌داند. به عقیده او نظریه‌های فیزیکی کاری به آموزه‌های مابعدالطبیعی یا معتقدات دینی ندارند و تلاش برای استفاده از آنها برای احتجاجات اعتقادی تلاشی ناصواب است. مثلاً تلاش برای اثبات مخلوق بودن عالم با استفاده از ترمودینامیک (قانون آنتروپی) نادرست است. البته این ابداً بدان معنی نیست که دوئم پوزیتیویست به معنی نافی مابعدالطبیعه است. او می‌خواهد تفاوت دقیقی بین علوم طبیعی و مابعدالطبیعه بگذارد، نه آنکه مابعدالطبیعه را رد کند. بی‌شک اینکه بتوانیم چنین تمایز دقیقی را برقرار کنیم یا نه، مسئلهٔ قابل بحثی است. ولی این نکته آشکارا صحیح است که علم استقلال خود را تدریجاً گسترش داده است. و این نیز قطعی نیست که نویسندگانی که تلاش کرده‌اند تا آموزه‌های مابعدالطبیعی یا دینی را بر نظریه‌های فیزیکیِ قابل جرح و تعدیل مبتنی کنند، به بیراهه رفته‌اند. به هر حال دوئم مخالف مابعدالطبیعه نیست، چنانکه در مورد دین می‌گوید «از صمیم قلب اعتقاد دارم که خداوند برای ما وحی ارسال فرموده و از طریق کلیسایش ما را تعلیم داده است.»[2]

۳. گاستون میلو

بین آراء پوانکاره و دوئم و فلسفهٔ علم گاستون میلو[3] (۱۸۵۸ـ۱۹۱۸)، که پس از استادی فلسفهٔ مون پلیه[4] در ۱۹۰۹ به پاریس رفت تا بر کرسی تازه تأسیس تاریخ فلسفه در مورد ارتباط فلسفه با علوم بنشیند، شباهت خاصی وجود دارد.[5] مثلاً در رساله دربارهٔ شرایط و حدود قطعیت منطقی[6] (۱۸۹۴، ویرایش دوم ۱۸۹۷) می‌گوید که آنچه ما درباره اشیا می‌دانیم همان آثار حسی است که در ما ایجاد می‌کنند.[7] او همچنین در باب تأکید بر فعالیت ذهن در مورد تأمّل بر تجربه و در باب بسط و توسعهٔ فرضیّات علمی با پوانکاره و دوئم موافق است. میلو تعلق خاطر چندانی به بحث دربارهٔ «قراردادها» ندارد، ولی بر

1. *Ibid.*, P. 275.
2. *Ibid.*, P. 273.
3. Gaston Milhaud
۴. او پیش از استادی فلسفه در دانشگاه مون پلیه، در همان شهر در مدرسه‌ای ریاضیات تدریس می‌کرد.
۵. میلو چندین کتاب دربارهٔ تاریخ یونان و ارتباط علم جدید با فلسفه منتشر کرد.
6. *Essai sur les conditions et les limites de la certitude logique*
7. *Essai*, P. 2.

خودجوشی[1] عقل آدمی (مثلاً در کتاب موجود عاقل[2]، ۱۸۹۸) تأکید می‌کند.

در حالی که دوئم مایل بود اعلام کند که تلقی‌اش از علم تلقّیِ پوزیتیویستی است، به قصد آنکه تمایز دقیقی بین علوم طبیعی و مابعدالطبیعه ایجاد کند، میلو به نقائص پوزیتیویسم توجه کرد و در این مورد خاص به آراء اوگوست کنت نظر داشت. مثلاً در مقدمه کتاب فیلسوفان هندسه‌دان یونان[3] (۱۹۰۰) به راهی که کنت ساده‌لوحانه برای تعیین حدود دقیق شناخت طی کرده اشاره می‌کند. راهی که او در آن از پیش هر کوششی برای ایجاد تغییر بنیادی در نظریه‌های علمی مورد قبول را مردود می‌شمارد. کنت می‌خواست «به نظام شناخت علمی که از قبل حاصل شده بود، قدرت سازماندهی مستقیم جامعه بر اساس مبانی تزلزل‌ناپذیر را، نسبت دهد یا، پس از آنکه جامعه سازماندهی شد، تسلیم همگان به خود او یا به کسانی را که مسئولیت هدایت عقلانی بشریت را برعهده دارند، مقرر سازد.»[4] بنابراین جزم‌گرایی کنت نه فقط در تضاد با شک‌گرایی بلکه حتی در تضاد با «روح پژوهش آزاد»[5] بود. درست است که کنت هم به پیشرفت عقیده داشت، ولی آن را پیشرفت به سوی هدف یا حد خاصی می‌دانست، نقطه‌ای که علم در آن می‌توانست نوع جامعه مطلوب کنت را بنیادگذاری کند. پس کنت کاری به رؤیاهای مربوط به پیشرفت بی‌پایانی که مطمح نظر متفکران قرن هجدهم بود نداشت. به عقیدهٔ او علم قبلاً، اگر نه به حدّ نهایی خود، بلکه به چنان وضعیتی از ثبات رسیده بود که تغییرات اساسی بیشتری در آن پیش‌بینی نمی‌شد، به وضعیتی که مفاهیم بنیادین آن کاملاً تثبیت شده است و مفاهیم جدید نمی‌توانند چندان متفاوت با مفاهیم گذشته باشند.[6] مع‌هذا ما نمی‌توانیم در این مسیر برای خلاّقیت ذهن آدمی حدّ و مرزی تعیین کنیم.

میلو در ابتدا به تمایز دقیقی بین ریاضیّات محض، که مبتنی بر اصل عدم تناقض است، و علوم تجربی قائل می‌شود، ولی بلافاصله بر عنصر تصمیم عقلانی که در همه شعب علوم وجود دارد، تأکید می‌ورزد. البته قصد او این نیست که بگوید فرضیّات علمی

---

1. spontaneity
2. *Le rationnel*
3. *Les philosophes géométres de la Gréce*
4. *Les Philosophes géométres*, P. 4 (second edition, 1934).
5. *Ibid.*, P. 4.
6. *Études sur la pensée scientifique chez les grecs et chex les moderns* (1906), P. 230.

صرفاً بر ساخته‌هایی من‌عندی‌اند. او فرضیّات علمی را مبتنی بر تجربه یا مطرح شده به وسیلهٔ تجربه می‌داند و بر آن است که این فرضیّات به گونه‌ای بر ساخته شده‌اند که با استلزامات منطقی مربوط به انسجام و اقتضائات عملی و زیباشناختی متلائم‌اند. ولی از پذیرش این نکته که نظریه‌های علمی از لوازم منطق یا تجربه‌اند سر باز می‌زند. این نظریه‌ها مبین خلّاقیّت ذهن آدمی‌اند، هرچند که در علم مهار این خلاقیت به دست تصمیم عقلانی است، نه میل و خواستهٔ فرد. بعلاوه ما هرگز نمی‌توانیم ادعا کنیم که معرفت به حد نهایی خود رسیده است. از قبل نمی‌توان تغییرات اساسی را استثنا کرد. هدف نهایی و کمال مطلوب در واقع وجود دارد، ولی در عین واقعی بودن پیشرفت، این هدف هیچگاه به چنگ نمی‌آید. اگر پوزیتیویسم کنت نشان‌دهندهٔ مرحله سوم تفکر آدمی باشد، باید افزود که از این مرحله هم، به جهت آنکه مانعی بر سر راه خلاقیت ذهن آدمی است، باید تعالی جست.[۱]

۴. امیل میرسون

دیدیم که دوئم تمایز دقیقی بین علوم طبیعی و مابعدالطبیعه یا به عبارت دیگر هستی‌شناسی برقرار کرد. از سوی دیگر امیل میرسون[۲] (۱۸۹۵ ـ ۱۹۳۲) در باب علوم طبیعی رأی کاملاً متفاوت دیگری اختیار کرد. او در لوبلین[۳] در خانواده‌ای یهودی به دنیا آمد. ابتدا ادبیات یونان و روم باستان و سپس شیمی را در آلمان تحصیل کرد.[۴] در سال ۱۸۸۲ در پاریس اقامت گزید و بعد از جنگ جهانی اول (۱۹۱۴ ـ ۱۹۱۸) به تابعیت فرانسه در آمد. او هیچگاه سمت رسمی دانشگاهی نداشت، ولی متفکری اثرگذار بود. در ۱۹۰۸ کتاب معروف خود با نام هویت و واقعیت[5] و در ۱۹۲۱ کتابی دوجلدی دربارهٔ تبیین در علوم منتشر کرد.[۶] در پی این‌ها نیز کتابی دربارهٔ نظریهٔ نسبیت[۷]، کتابی سه‌جلدی دربارهٔ روشهای تفکر[۸] و کتاب کوچکی نیز دربارهٔ نظریّهٔ کوانتوم[۹] منتشر شدند.

1. see *Le Positivisme et le progrés de L'esprit* (1902).
2. Émile Meyerson
3. Lublin
۴. تحصیلات او در علم شیمی تحت نظر ر. و. بونزن (R. W. Bunsen) صورت گرفت.
5. *Identité et réalité*
6. *Du l'explication dans les sciences*
7. *La déduction relativiste* (1925).
8. *Du cheminemnt de la pensée* (1931).
9. *Réel et déterminisme dans la physique quantique* (1933).

مجموعه‌ای از مقالات[1] او نیز در سال ۱۹۳۶ و پس از مرگش انتشار یافت.

میرسون در وهلهٔ اول با دیدگاهی پوزیتیویستی دربارهٔ علم، که آن را فقط مربوط به پیش‌بینی و کنترل یا عمل می‌داند، قویاً مخالف است. از نظر پوزیتیویستها علم قوانینی را صورتبندی می‌کند که نشان‌دهندهٔ روابط بین پدیدارها با ظواهر محسوس اشیا و امور است، قوانینی که ما را قادر به پیش‌بینی می‌کنند و بنابراین در خدمت عمل‌اند و به کار تسلط بر پدیدارها می‌آیند. میرسون گرچه مخالف این نیست که علم ما را در واقع قادر بر پیش‌بینی و توسعهٔ حوزهٔ تسلط و اختیار می‌کند، ولی این را که همین امر هدف اصلی یا کمال مطلوب اساسی علم باشد نمی‌پذیرد. درست نیست که بگوییم علم فقط عمل را تنها غایت خود می‌داند و اصل حاکم بر علم فقط صرفه‌جویی در عمل است. علم می‌خواهد ما را قادر به فهم طبیعت نیز کند. در واقع، علم به گفتهٔ م. لوروا[2] در پی «عقلانی کردن تدریجی واقعیت»[3] است. علم مبتنی بر این پیشفرض است که واقعیت قابل دریافت است و امیدوار است که این قابلیت پیوسته بیشتر آشکار شود. اشتیاق ذهن به فهم، مبنای همهٔ تحقیقات و پژوهشهای علمی است. بنابراین، نادرست است که به تبع فرانسیس بیکن، هابز و کنت هدف علم را صرفاً پیش‌بینی همراه با گوشهٔ چشمی به عمل تلقی کنیم. «نظریهٔ پوزیتیویستی در اساس مبتنی بر خطای فاحشی در روان‌شناسی است.»[4]

اگر علم مبتنی بر این پیشفرض باشد که طبیعت قابل دریافت است و علم نیز در پی کشف همین قابلیت است، دیگر این ادّعا که فرضیّات و نظریّه‌های علمی صرفاً طرحها و تعابیری عقلانی، بدون هر گونه معنی و مفهوم هستی‌شناختی‌اند، ادعایی موجّه و معقول نخواهد بود. «هستی‌شناسی با خود علم پیوستگی دارد و ممکن نیست از آن تفکیک شود.»[5] البته این درست است که متن علم باید از هر نوع هستی‌شناسی و مابعدالطّبیعه پیراسته شود. فی‌الواقع، خود این سخن هم مشتمل بر مابعدالطبیعه یا نظریّه‌ای دربارهٔ هستی است. علم بالخصوص از مفهوم شیء و جوهر ممکن نیست رها شود.

---

1. *Essais*

2. M. Le Roy

3. *Identité et realité*, P. 438.

۴. *De l'explication dans les sciences* (1927), P. 45، بعد از این، به این اثر با عنوان تبیین اشاره خواهد شد.

5. *Identité et realité*, P. 439.

پوزیتیویستها ممکن است ادعا کنند که علم صرفاً به صورتبندی قوانین می‌پردازد و مفهوم شیء یا جوهر مستقلّ از ذهن را می‌توان به کناری نهاد، ولی اینکه قانون [طبیعی] را مبیّن روابط و نسب بدانیم، خود مبتنی برفرض وجود اشیائی است که روابطی با یکدیگر داشته باشند. اگر اشکال شود که مفهوم شیء، به عنوان امر موجود مستقل از آگاهی، مربوط به حوزهٔ عرف عام، آن هم در صورت خام و ابتدایی آن است و در حوزهٔ علم باید آن را کنار گذاشت، می‌توان پاسخ داد که «موجودات مفروض علم در واقع **چیزهایی** بیش از چیزهای عرف عام[1] اند.»[2] به عبارت دیگر، اتم یا الکترون مثلاً دادهٔ حسّی یا متعلّق مستقیم حس نیستند و بنابراین و بیش از محسوسات مورد نظر عرف عام، مصداق مفهوم یک چیز (به عنوان امر موجود مستقل از احساس) به شمار می‌آیند. نقطهٔ عزیمت علم نیز همان عالم عرف عام است و آنجا هم که مفاهیم عرف عام را تغییر می‌دهد یا کنار می‌گذارد، «امور مورد قبول یا رد آن هر دو از حیثیّت هستی‌شناختی واحدی برخوردارند.»[3] به عقیدهٔ میرسون کسانی که تصوری غیر از این دارند، از فهم ماهیّت علم در مقام عمل، ناتوانند و خود نظریاتی دربارهٔ علم پدید می‌آورند که دارای لوازم هستی‌شناختی‌اند؛ لوازمی که به نظر می‌رسد که خود از آنها یکسره بی‌خبرند. رأی پوزیتیویستها در مورد تفکیک علم از تمامی انواع هستی‌شناسی «نه با علم امروز منطبق است نه با آنچه آدمی در جمیع ادوار تطوّر خویش از آن آگاه است».[4]

سخن از عرف عام به میان آمد. یکی از راسخ‌ترین اعتقادات میرسون این است که علم «صرفاً ادامهٔ عرف عام است.»[5] ما معمولاً «چنین فرض می‌کنیم که ادراکمان از اشیا امری ساده و ابتدایی[6] است. اگر ادراک را تحلیل کنیم، نهایتاً به حالات آگاهی یا احساس می‌رسیم. اگر بخواهیم ادراک را بر داده‌های بسیط ذهنی مبتنی کنیم، باید حافظه را هم در مسئله داخل کنیم. در غیر این صورت، نمی‌توانیم صحت اعتقاد خود به امکانات همیشگی احساس را تبیین کنیم. ولی در بنا کردن عالم عرف عام از این هم پیشتر می‌رویم. ما از اصل علّیت، برای ایجاد مفهوم اشیای مادّیِ دائمی استفاده می‌کنیم،

---

1. common sense
2. *Explication*, PP. 39-40.
3. *Ibid.*, P. 39.
4. *Identité et realité*, P. 439.
5. *Ibid.*, P. 402.

۶. یعنی مبتنی بر مقدمات و مفروضات دیگر نیست. ـ م.

هرچند که این کار را به صراحت یا آگاهانه انجام نمی‌دهیم. از این رو، عرف عام آکنده از هستی‌شناسی یا مابعدالطبیعه است. ما مدرکات حسی خود را با اشیای مادّی، به عنوان علل این مدرکات، تبیین می‌کنیم. در سطح عرف عام برای مدرکات حسی خود، تا آنجا که بتوانیم، مصداق قائل می‌شویم و به آنها مثلاً رنگ و اوصاف دیگر نسبت می‌دهیم، حال آنکه علم اشیا را تغییر می‌دهد. ولی نقطهٔ عزیمت علم هم عرف عام است و همین امر سبب ادامهٔ استفادهٔ ما از اصل علّیّت می‌شود. ممکن است اموری که دانشمند وجودشان را مسلّم فرض می‌کند با اموری که عرف عام آنها را مفروض می‌گیرد یکی نباشند، ولی فیزیک هم نمی‌تواند بدون مفهوم شیء یا جوهر یا تبیین علّی بیش از عرف عام به کار خود ادامه دهد. مفهوم قانون، که روابط بین پدیدارها را پایه‌ریزی می‌کند، به‌تنهایی کافی نیست.

با توجه به این امر، تأکید میرسون بر این نکته که علم تنها توصیف‌کننده نیست بلکه تبیین‌کننده نیز هست قابل فهم خواهد بود. شاید سعی کنت و دیگران بر این بود که تبیین و نظریه‌های تبیین‌کننده را از علم جدا کنند، ولی «وجود علمِ تبیین‌کننده، یک واقعیت[1] است»،[2] واقعیتی که با طرح سؤالات دهان‌پرکنی چون اینکه دانشمند به چه کاری مشغول است، نمی‌توان از آن رها شد. یک پدیدار از آن رو قابل تبیین است که از یک سلسله امور پیشین حاصل شده است و می‌توان آنها را علت پدیدهٔ مزبور، یا به زبان لایب‌نیتس، جهت کافی آن، کافی برای ایجاد پدیده مورد نظر، دانست. علت را می‌توان به صورت نقطه عزیمت استنتاجی که مقصد آن خود پدیدهٔ مورد نظر است، تعریف کرد.[3] به عقیدهٔ میرسون درست است که ما در علم حقیقتاً استنتاجاتی که مطابقت کامل با تبیین استنتاجی، به مفهوم انتزاعی آن داشته باشند، پیدا نمی‌کنیم، و حاصل این سخن گرچه این است که آدمی در علم نیز مثل هر جای دیگر، در پی هدفی فراتر از حد دستیابی خویش است، ولی این ثابت نمی‌کند که چنین هدفی وجود ندارد. علاقه به‌تبیین پدیده‌ها بر این پیشفرض مبتنی است که واقعیتْ عقلانی یا به‌عقل دریافتنی است. تلاش برای فهم واقعیت با مقاومت امری غیرعقلانی، که نمی‌توان آن را به‌نحو کاملاً معقولی

1. fact
2. *Explication*, P. 57.
3. *Ibid.*, P. 66.

بیان و عرضه کرد، روبه‌رو می‌شود، ولی این امر تأثیری در این واقعیت که تبیینْ هدف علم است ندارد.

روشن است که میرسون رابطهٔ علّیّت را از نوع استلزام منطقی می‌دانـد. او در واقـع تبیین علّی را نوعی فرآیند اینهمانی تلقی می‌کند. تا آنجاکه تبیین یک پدیده با استنتاج آن از امور مقدّم بر خودش [علل معدّه یا علت تام] صورت می‌گیرد، با همانها نیز تعریف می‌شود. «اصل علّیّت در واقع همان اصل اینهمانی است که بر وجود اشیا در زمان اطلاق شده است.»[1] این امر را که ذهن در جست‌وجوی بقا و دوام از طریق حرکت و زمان است می‌توان، مثلاً، در تقریری که دزبارهٔ اصولی مثل اصل لختی[2] یا اصل بقای مادّه و انرژی به دست می‌دهد ملاحظه کرد. اقتضای تبیین علّی در کنه خود، همان مقتضای اینهمانی علت و معلول است به نحوی که هر دو یکی شوند، زمان محو شود و هیچ چیزی رخ ندهد. به عبارت دیگر، عقل خواهانِ جهانی الیائی[3]، «جهانی یکسره ثابت و لایتغیر[4]» است، جهانی که در آن، به نحوی خارق‌العاده، علّیّت وجود نـدارد و هـیچ چـیزی رخ نمی‌دهد. به عنوان مفهومی محدودکننده، جهانی که کـاملاً مـصداق ارادهٔ مـعطوف بـه وحدت و اینهمانی باشد، جهانی است که در آن اجسام مجزا و متمایز با تحویل شدن به مکان و بنابراین به عدم، محو می‌شوند، زیرا چیزی که فعلی از او سر نمی‌زند و عـلّت هیچ چیز نیست، در حکم عدم است.

البته میرسون منکر حواس و محسوسات نیست و در واقـع اعـتقاد نـدارد کـه عـلم همیشه به انکار وجود جهان می‌انجامد. او به عنوان فیلسوف معروف است، ولی در وهلهٔ نخست معرفت‌شناس است، به این معنی که علاقه‌مند به بسط و توسعهٔ نوعی نقد عقل است. به عبارت دیگر، او در پی کشف اصول حاکم بر تفکر آدمی است[5] و برای به انجام رساندن آن نه از درون‌نگری و نه از تأمل مقدم بر تجربه که از «نوعی تحلیل مابعد تجربی اندیشهٔ به بیان آمده استفاده می‌کند[6]». به عبارت دیگر، حاصل فکر را مورد بررسی قرار

---

1. *Identité et realité*, P. 38.

2. inertia

3. Eleatic

4. *Ibid.*, P. 253.

۵. او خـود نـیز، بـا اسـتفاده از اصـطلاحات لایب نیتس، می‌گوید که در پی‌شناخت مـاهیت خـود عـقل (*intellectus ipse*) است. روشن است که او از شباهت بین سنخ پژوهش خود و کانت آگاه است ولی رویکرد و روش او متفاوت است.

6. *Essais*, P. 107.

می‌دهد و در این باره توجهش عمدتاً، نه کاملاً، معطوف به علم فیزیک است. او می‌بیند که هدف ذهن در این عرصه فهم پدیدارها به کمک تبیین علّی است و اصل علیت، در وجه محض و صرف خویش، همان اصل اینهمانی و اتّحاد است که بر امور زمانمند اطلاق شده و سائق عقل در مرتبهٔ مقدم بر تجربه نیز برقراری اتّحاد و اینهمانی است. ذهن در مقام فعالیت خود تحت سلطهٔ اصل اینهمانی است و می‌خواهد نشان دهد که به عقیدهٔ خودش چه نوع جهانی، در صورت عدم برخورد به مانع، مصداق این ارادهٔ معطوف به اینهمانی است. البته در واقع چنین وضعی پیش نمی‌آید و مانع ایجاد می‌شود. ما راهی برای گریز از تغییرپذیری زمان و واقعیت صیرورت و تحول نداریم. «اینهمانی چارچوب غایی ذهن ماست»[1]؛ ولی علم به نحوی فزاینده مغلوب عناصر تجربی‌ای است که در قبال این ارادهٔ معطوف به اینهمانی عمل می‌کنند. بنابراین، جهانی که علم برای ما فراهم می‌آورد جهانی پارمنیدسی[2] نیست. این امر به صورت مفهومی محدودکننده باقی است و اگر فرضاً با مانع مواجه نشود، غایت مقدّر سائقهٔ جبلّی یا پیشینیِ ذهن به ایجاد اتّحاد است.

شاید توضیح مطلب این باشد که علم، برخلاف اصرار پوزیتیویستها، تبیین‌کننده است. علم مصداق قسمی علاقه به فهم با استفاده از تبیینی علّی است، علاقه‌ای که متعلق به ذهن آدمی، فی‌نفسه، است و در سطح عقل متعارف نیز همچنان حاضر و عامل است. این رویکرد مبتنی بر این فرض است که واقعیت امری قابل فهم یا معقول است. به عقیدهٔ میرسون همان‌طور که جست‌وجوی تبیین علّی محکوم اصل اینهمانی است، واقعیت هم اگر کاملاً معقول باشد، موجودی مکتفی به ذات یا علتِ خویش[3] خواهد بود. ولی موجودِ کاملاً مکتفی به ذات مساوی با معدوم است. ممکن نیست علم به چیزی برسد که علت خودش باشد. بعلاوه، واقعیت هم امری کاملاً معقول به معنی مذکور فوق نیست. ما، در علم جدید، بیش از پیش از برگشت‌ناپذیری زمان و ظهور امور بدیع آگاه شده‌ایم. واقعیت به نحوی که در علم ساخته و پرداخته شده است با شاکلهٔ مکتب اصالت عقل ناسازگار است. البته از این مطلب چنین بر نمی‌آید که علم تبیین‌کننده

---

1. *Identité et realité*, P. 322.

۲. اشاره است به اعتقاد پارمنیدس دربارهٔ وحدت و عدم تغیر عالم.ـ م.

3. *causa sui*

نیست. به عبارت دیگر، علم همیشه مصداق علاقه به فهم با استفاده از تبیین علّی است. ولی علم هرگز نمی‌تواند به نقطهٔ اتکای نهایی دست یابد. «امر نامعقول»[1] به معنی امر پیش‌بینی ناشده و پیش‌بینی‌ناپذیر، یکباره مطرح می‌شود، چنانکه فیزیک کوانتوم چنین است. رفتار موجودات زنده از آنچه صرفاً دربارهٔ موجودات بی‌جان می‌دانیم قابل استنتاج نیست. حتی اگر هم برخی پدیده‌های ظاهراً نامعقول تبیین شوند، هیچ تضمینی وجود ندارد که دانشمند با پدیده‌های جدید برخورد نکند یا آنکه نظریه‌های جدید جای نظریه‌های پیش از خود را نگیرند یا آنها را تا حد زیادی تغییر ندهند. ما انیشتین داشته‌ایم. انیشتینهای دیگر هم ممکن است باشند. «طبیعت را هرگز نمی‌توانیم محکوم استنتاج کنیم... ما همیشه نیازمند تجارب جدید خواهیم بود و این تجارب به مسائل جدید منجر خواهند شد و تناقضات جدیدی را باعث خواهند شد، که به گفتهٔ دوئم، گسستی[2] بین نظریّه‌ها و مشاهدات ما خواهند افکند.»[3] انگیزه یا محرّک عقل همان است که بود. «همه کس، همیشه و در همه حال، به نحوی اساساً ثابت و تغییرناپذیر از قوهٔ عاقلهٔ خویش استفاده کرده است و همچنان می‌کند.»[4] ولی عقل نمی‌تواند به هدف مطلوب خویش واصل شود. باید خود را با واقعیات تجربی هماهنگ کند. علمِ موجود مصداق جدالی است بین پویایی عقل، که ساختار عالم واقع را کاملاً معقول می‌داند، و موانعی که دائماً با آنها مواجه می‌شود.

میرسون به نظامهای فلسفی علاقه‌مند بود و آراء خود را، مثلاً بر فلسفهٔ طبیعت هگل تطبیق می‌کرد. هگل می‌کوشید تا آنچه را که نامعقول می‌دانست وارد حوزهٔ عقل کند. ما هم منطقاً مجاز نیستیم که بر تلاشی که برای فهم و تبیین صورت می‌گیرد اعتراض و اشکال کنیم، زیرا «عقل باید در پی آن باشد که هر آنچه را که از خودش نشأت نمی‌گیرد، به انقیاد در آورد؛ اصلاً کار عقل همین است، زیرا آنچه ما تعقّل[5] می‌نامیم همین است. در کتاب قبلی خود نیز گفتیم که علم تبیین‌کننده چیزی نیست جز فعالیتی که کاملاً مبتنی بر چنین الگویی است.»[6] ولی حق این است که واقعیت را نمی‌توان به روشی که پدیدآورندگان نظامهای عقلیِ جامع تصور کرده‌اند به تسخیر در آورد. آنها مطمئنند که در

---

1. irrational
2. éclater
3. *Explanation*, P. 230.
4. *Ibid.*, P. 703.
5. reasoning
6. *Explanation*, P. 402.

معرض نوعی آزمون و بررسی قرار می‌گیرند و این آزمون دقیقاً گواه بر این واقعیت است که «غیرعقلانی[1]» را نمی‌توان کاملاً تحت سیطرهٔ عقل استدلالی در آورد.

میرسون به معنی خاصی به کمال مطلوب ریاضی و استنتاجی کردن شناخت تـعلق خاطر تام دارد. به عقیدهٔ او این همان چیزی است که علم در پی آن است و همیشه در پی آن خواهد بود. ولی طبیعت مستقل از ما وجود دارد، هرچند که فقط از طریق حواسّ ما و از طریق ظواهر محسوس اشیا معلوم ما می‌شود. ما بسادگی نمی‌توانیم طبیعت را به‌طور استنتاجی بازسازی کنیم، بلکه باید به تجربه متوسل شـویم. [زیـرا] مـمکن است راه و روش طبیعت با راه و روش عقل محض تفاوت داشته باشد و همین امر قدرت بـرتری مفهومی ما را محدود کند. فیلسوفی که نظام عقلی جامعی را پایه‌گذاری می‌کند می‌کوشد تا طبیعت را یکسره تابع متقضیات عقل کند، ولی طبیعت سرکش است و انتقام خود را می‌گیرد. بنابراین، علم باید هم عقلی باشد و هم تجربی، چنانکه چنین نیز هست. علم در جریان فهم پیشرفت می‌کند، ولی باید همیشه آمادهٔ تکانه‌ها و بازنگری نظریاتش باشد. عقل در پی غایتی آرمانی است که ماهیت یا طبیعت خود عقل آن را معین می‌کند، ولی دستیابی به این غایت نهایتِ دایم و واپس‌روندهٔ آرزوی ماست. عقل از یک جهت دچار سرخوردگی می‌شود ولی از جهت دیگر، سرخورده نمی‌شود، زیـرا اگـر غـایت کـاملاً دست‌یافتنی شود دیگر علمی وجود نخواهد داشت.

۵. آندره لالاند

چنانکه پیشتر دیدیم، به عقیده میرسون عقل در فعالیّت خـویش تـحت سـیطرهٔ اصـل اینهمانی و در پی نوعی واحد پارمنیدسی است یعنی علت مکتفی بـه ذاتـی کـه در آن کثرت محو و وحدت کامل برقرار است. این غـایتِ مـحدودکننده هـرگز قـابل وصـول نیست: زیرا امور غریب و غیرقابل پیش‌بینی در جریان امر دخالت می‌کنند و مانع وصول عقل به هرگونه سکون نهایی می‌شوند. پس آن غایت تحدیدکننده، یعنی تبیین کاملی از همهٔ امور و پدیده‌ها از طریق ایجاد رابطهٔ اینهمانی بین آنها و علت غایی آنها، همچنان باقی می‌ماند. به تعبیر کانت، این غایت تحدیدکننده، مفهومی نظام‌بخش برای عقل است.

---

1. irrational

شاید بتوان بین تلقی میرسون از عقل و تلقی آندره لالاند[1] (۱۸۶۷ - ۱۹۶۴)، تدوین‌کنندهٔ کتاب معروف فرهنگ اصطلاحات تخصصی و انتقادی فلسفه[2]، از آن تا حدودی مشابهتهایی یافت.[3] با لالاند حال و هوای الیائی محو شد، ولی او بر جنبشی معطوف به تجانس و وحدت و نقشی که عقل در این جنبش ایفا کرده است، به همان نحو که در حیات بشر وقوع یافته است، تأکید می‌کند. وی در سال ۱۸۸۹ رساله‌ای منتشر و در آن با هربرت اسپنسر در مورد اینکه حرکت تکاملی در راستای تمایز و تفکیک و از تجانس به عدم تجانس است مخالفت کرد.[4] لالاند منکر نبود که تمایز و تفکیک نیز به صورت یک فرآیند وجود دارد، ولی به عقیدهٔ او جنبشی که وی آن را «انحلال»[5] یا «انفساخ»[6] می‌نامید، اهمیت بیشتری داشت.[7] این جنبش را در طبیعت می‌توان در آنتروپی و در عدم دسترسی فزاینده به انرژی گرمایی و در میل به نوعی تعادل که به زوال گرمایی منجر می‌شود ملاحظه کرد.[8] البته، در حوزهٔ موجودات آلی، نوعی فرآیند تمایز و تفکیک، حرکتی از تجانس به سوی عدم تجانس، وجود دارد. ولی حرکت حیات را می‌توان به حرکت چیزی که در هوا رها می‌شود تشبیه کرد. انرژی حیاتی یا قوهٔ محرکه نهایتاً تمام می‌شود و موجودات زنده نهایتاً به مادهٔ بی‌جان تبدیل می‌شوند. در طولانی مدت این تجانس و تشابه است که بر عدم تجانس و تمایز غلبه می‌کند.

در واقع، هربرت اسپنسر در نظریّهٔ عام خود دربارهٔ تکامل به نوعی تناوب در تمایز و انحلال، یا، به گفتهٔ لالاند، انفساخ، قائل است.[9] ولی اسپنسر که مدافع سرسخت آزادی فردی و مخالف قاطع نظریهٔ قائل به حیات انداموار جامعهٔ مدنی بود[10] آشکارا تمایز و

1. Andre Laland

2. *Vocabularie technique et critique de la philosophie*

۳. لالاند انتشار کتاب خود را در سال ۱۹۰۲ آغاز کرد و در ۱۹۰۴ به سمت صاحب کرسی فلسفه در پاریس منصوب شد.

4. *L'ideé directrice de la dissolution opposeé a celle de l'evolution.*

طبع بازنگری شده‌ای از این کتاب با عنوان *Les illussions évolutionistes* در سال ۱۹۳۰ منتشر شد.

5. dissolution

6. involution

۷. در طبع تجدیدنظر شدهٔ رسالهٔ مذکور انفساخ (involution) به جای انحلال (dissolution) آمده بود.

۸. بسط قانون دوم ترمودینامیک از سیستم گرمایی بسته به کل عالم امروزه علی‌الاغلب ناموجه دانسته می‌شود.

۹. دربارهٔ این رأیِ هربرت اسپنسر ← کتاب تاریخ او، جلد هشتم، فصل پنجم.

۱۰. منظور من از نظریهٔ قائل به حیات اندامور جامعه مدنی، نظریه‌ای است که جامعهٔ مدنی را موجودی زنده می‌داند که چیزی بیش از مجموعه اعضای خود است.

عدم تجانس فزاینده را غایت مطلوب توسعه جامعهٔ انسانی و نشانهٔ پیشرفت آن می‌دانست. لالاند در اینجا با او هم‌رأی است. او فرآیندهای موجود در طبیعت را اموری که متعلّق قضاوتهای اخلاقی واقع شوند، نمی‌داند. ولی، در حوزهٔ حیات بشری، حرکت به سوی تجانس را پیشرفتی مطلوب و سازنده تلقی می‌کند. به عبارت دیگر طبیعت و تمایلات زیستشناختیِ آدمی را عامل خودمحوری و خودخواهی او و باعث جدایی انسانها از یکدیگر می‌داند. حرکت مطلوب حرکتی است که انسانها را بیشتر شبیه یکدیگر کند تا متفاوت با یکدیگر. البته نه آنکه این کار را با یکنواخت کردن تحمیلی یا با سلب آزادی انسانی انجام دهد، بلکه آن را با مشارکت جمعی در حوزهٔ عقل، اخلاق و هنر به انجام رساند. حرکت حیات زیستشناختی به سوی اختلاف و تفرّق است. عقل رو به سوی وحدت‌بخشی و همانندسازی دارد.

در حوزهٔ علوم تجربی کارکرد وحدت‌بخش علم روشن است. جزئیات در ذیل کلیات یا به اصطلاح مجموعه‌ها دسته‌بندی می‌شوند و میل و گرایش به سوی همنواختی پدیدارها تحت قوانین هر چه کمتر و عامتر است. عقل در حوزهٔ تفکر منطقی و پژوهش علمی همانندسازی می‌کند، به این معنی که چنان می‌کند که انسانها در تعقل شبیه یکدیگر باشند، گرچه در ادراک حسی با یکدیگر اختلاف دارند. البته احساس می‌تواند در عقل مؤثّر باشد، ولی مسئله این است که به هر اندازه که عقل غلبه کند، انسانها را نه متمایز بلکه متحد می‌کند. شاید این گونه باشد که علم هر چه بیشتر کاربرد صنعتی و فنی پیدا می‌کند، افراد در عملکردهای خودیکسانی بیشتری پیدا می‌کنند و کاملاً اعضای یک ارگانیسم اجتماعی می‌شوند. به عقیدهٔ لالاند رشد فنّاوری در خدمت آزادی فرد است. درست است که در جامعهٔ جدید مردان و زنان بیشتر شبیه یکدیگر می‌شوند و نوعی یکسانی خاص به وجود می‌آید، ولی در طی همین فرآیند آنها از استبدادهای کهن، مثل پدرسالاری، رها می‌شوند و تخصصگرایی رو به رشد افراد را در استفاده از ارزشهای مشترک فرهنگی، مثل ارزشهای زیباشناختی، آزاد می‌گذارد. در عین حال گرایش به همانندسازی که حاصل جامعهٔ امروزی است همراه با فروریختن نظام سلسله‌مراتب کهن، نوعی فرآیند آزادسازی فرد است. انسان آزاد می‌شود تا هر چه بیشتر میراث مشترک فرهنگی خود را بازیابد.

چنانکه همه می‌دانیم، برخی از نویسندگانْ توسعهٔ جامعهٔ جدید را ملازم با نوعی

هم‌سطح‌سازی[1] می‌دانند که معطوف به میان‌مایگی[2] یکنواختی متعارض با شخصیت فردی است، در حالی که گروهی دیگر بر یکی دانستنِ (بنا بر تفسیری که خود از آن دارند) فرد با نقش اجتماعی او تأکید می‌ورزند. رشد و افزایش همانندی و تجانس را می‌توان معادل رشد همان چیزی که نیچه آن را «دجّال» می‌نامید یا معطوف به جامعه‌ای خودکامه دانست. لالاند دیدگاه متفاوتی مطرح می‌کند، به این معنی که معتقد است که جامعهٔ امروزی با وارد کردن فرد به دنیای مشترک فرهنگی در حوزه‌های عقل و هنر، او را بالقوه آزاد و رها می‌کند. سوائق زیستی نقش تمایزبخش دارند، در حالی که عقل و اخلاق و زیبایی‌شناسی عوامل وحدت‌بخش‌اند. پس جای تعجب نیست که در کتاب عقل و هنجارها[3]، منتشر شده به سال ۱۹۴۸، به انتقاد از پدیدارشناسان و اگزیستانسیالیستها می‌پردازد. مثلاً آنجا که پدیدارشناسان بر ریشه داشتن مفاهیم مکان و زمان در تجربهٔ فرد، به‌عنوان موجودی در جهان، تأکید می‌کنند، لالاند بر مفهوم مشترک مورد نظر ریاضیدانان و فیزیکدانان از مکان و زمان که در آن وحدت‌بخشی عقل را می‌دید، تأکید می‌ورزد.

لالاند کتابهایی مخصوصاً در فلسفهٔ علم تألیف کرد. در سال ۱۸۹۳ نخستین ویرایش از ویرایشهای متعدد مطالعاتی دربارهٔ فلسفهٔ علم[4] و در ۱۹۲۱ نظریّه‌های استقرا و آزمایش[5] را منتشر کرد. ولی اندیشهٔ او گسترده‌تر از آن است که تعبیر فلسفهٔ علم دربارهٔ آن کاملاً رسا باشد. زیرا توجّه او معطوف به تأکید بر گرایش به بازگشایی و نقشی بود که، به گفتهٔ خودش، عقلِ سازنده[6] در آن ایفا می‌کند. علم فقط یکی از حوزه‌هایی است که عقل در آن به وحدت‌بخشی دست می‌زند. اخلاق هم حوزهٔ دیگری است که عقل می‌تواند در آن وفاق پدیدآورد و اخلاقی غیردینی تأسیس کند. به طور کلّی، عقل فهم متقابل و همکاری بین انسانها را تقویت می‌کند. کوششی که لالاند صرف ویرایش و بازویرایش فرهنگ اصطلاحات خود کرد مبتنی بر این فرض بود.

---

1. levelling-out
2. mediocrity
3. *La raison et les normes*
4. *Lectures sur la philosophie des sciences*
5. *Les théories de l'induction et de l'expérimentation*
6. constituting reason

۶. گاستون باشلار

میرسون و برونشویگ هر دو بر گرایش به وحدت‌بخشی که در علم جلوه می‌کند، تأکید می‌کردند. این کاملاً طبیعی بود، نه فقط از آن رو که با فلسفهٔ کلی آنها مناسب یا مقتضای آن بود، بلکه از آن رو که ایجاد اتحاد بین پدیده‌ها بوضوح حیثیتی واقعی از حیثیات علم است. برای فهم این امر که وقتی که ذهن با انبوهی از پدیده‌ها مواجه می‌شود. وحدت‌بخشیِ مفهومی حیثیتی واقعی برای فاهمه ایجاد می‌کند، بحث دربارهٔ وحدت ذاتی[1] [اشیا و امور] و یا، به تبع میرسون، آراء پارمنیدسی را مطرح کردن ضرورتی ندارد. تسلّط مفهومی بدون ایجاد وحدت ممکن نیست، یا آنکه این تسلّط خودْ نوعی فرآیند ایجاد وحدت است. در عین حال بر کثرت‌گرایی در علم، یعنی بر عناصر ناپیوستگی و کثرت نظریه‌های علمی هم می‌توان تأکید کرد. برونشویگ چنانکه دیدیم، قائل به چنین حیثیتی برای علم است. ولی فرق است بین اینکه در چارچوب یک فلسفهٔ ایدئالیستی (که بر یکپارچگی ماهیت نفس یا روح تأکید می‌کند) جایی هم برای واقعیتها قائل باشیم و اینکه جنبه‌هایی از تاریخ علم را انتزاع کنیم و بر آنها تأکیدبورزیم. جنبه‌هایی که هماهنگ کردن آنها با این تصور کلی دربارهٔ عقل که پیوسته یکپارچگی و تجانس خود را بر پدیده‌ها تحمیل می‌کند، چندان هم ساده نیست.

تأکید بر تکثر و انفصالْ ویژگی فلسفهٔ علم گاستون باشلار[2] (۱۸۸۴ـ ۱۹۶۲) بود. وی پس از آنکه مدتی کارمند ادارهٔ پست بود مدرکی در ریاضیات و علوم گرفت و سپس در شهر زادگاهش بارسور اوب[3] به تدریس فیزیک و شیمی پرداخت. در سال ۱۹۳۰ به سمت استادی فلسفه در دانشگاه دیژون[4] منصوب شد و پس از ده سال به عنوان استاد تاریخ و فلسفهٔ علم به پاریس رفت. او آثار بسیاری منتشر کرد. در ۱۹۲۸ رساله‌ای دربارهٔ شناخت تقریبی[5]، در ۱۹۳۲ تکثرگرایی هماهنگ شیمی جدید[6]، در ۱۹۳۳ شهودات اتمیستی[7]، در ۱۹۳۷ پیوستگی زمانی و تکثر[8] و تجربه مکان در فیزیک معاصر[9]، در ۱۹۳۸ شکل‌گیری ذهنیّت

---

1. identification
2. Gaston Bachelard
3. Bar-sur-Aube
4. Dijon
5. *Essai sur la connaissance*
6. *La pluralism cohérent de la chimie modern*
7. *Le intutions atomistique*
8. *La continuité et la multiplicité temporalles*
9. *L'expérience de l'space dans la physique contemporaine*

علمی[1]، در ۱۹۴۰ فلسفهٔ نه[2]، در ۱۹۴۹ عقلگرایی کاربردی[3]، در ۱۹۵۱ فعالیت عقلگرایانهٔ فیزیک جدید[4] و در ۱۹۵۳ ماتریالیسم عقلانی[5]. باشلار به مسئلهٔ فعالیت ذهن در حوزهٔ علوم و فعالیت آن در حوزهٔ تخیل شاعری علاقه‌مند بود. در این باب هم چند کتاب منتشر کرد. مانند روانکاوی آتش[6] (۱۹۳۸)، آب و رؤیا[7] (۱۹۴۲)، هوا و رؤیا[8] (۱۹۴۳)، زمین و رؤیاهای شیرین اراده[9] (۱۹۴۸)، شعر فضا[10] (۱۹۵۷) و شعلهٔ شمع[11] (۱۹۶۱).

به نظر باشلار، رأی اگزیستانسیالیستها دربارهٔ بطلان یا بی‌معنایی عالم، مبالغه‌ای نامعقول است. درست است که فرضیه‌ها و نظریه‌های علمی ساخته و پرداخته ذهن‌اند، ولی آزمایش و آزمون تجربی هم برای علم ضروری است و تعامل عقل و تجربه برای پیشرفت شناخت علمی مؤید این رأی نیست که عالم فی‌نفسه یکسره خردگریز است و معقولیت چیزی جز امری که از سوی ذهن بر آن تحمیل می‌شود نیست. با التفات به ماهیّت و مسیرتعامل عقل و تجربه می‌بینیم که پیشرفت علمی را نمی‌توان پیشرفت مداومی، به معنی واقعی کلمه، دانست که در آن عقل صرفاً به مجموعهٔ هماهنگی از معرفت که پیشتر حاصل شده اضافه می‌شود. برای برخی از فلاسفه بسیار مطلوب است که ابتدا اصول اولیه‌ای را وضع کنند و سپس واقعیت را مصداق آنها بدانند یا آن را به عنوان مکمل چارچوبی که از قبل تصور و طراحی شده است تفسیر کنند. آنها همیشه می‌توانند مادهٔ سرکش را کم‌اهمیت یا نشان‌دهندهٔ ماهیت امکانی یا حتی نامعقول امر مورد نظر تلقی کنند. فلسفهٔ آنها به صورت «فلسفهٔ یک فیلسوف»[12] باقی می‌ماند و ربط اندکی با علم دارد. انفصال جنبه‌ای اساسی از رشد معرفت علمی است. یعنی تجارب نوما را بر «نه» گفتن به نظریّه‌های کهن توانا می‌کنند، چنانکه ممکن است ناگزیر باشیم الگوی تفسیری خاصی را جانشین الگوی کهن کنیم. در واقع، ممکن است لازم باشد مفاهیم یا اصولی را که بنیادی می‌دانسته‌ایم تغییر دهیم. ذهن اصیل علمی ذهنی گشوده

1. *La formation de l'esprit scientifique*
2. *La philosophie du non*
3. *La rationalisme applique*
4. *L'activité rationaliste de la physique contemporaine*
5. *La materialisme rationnel*
6. *La psychoanalyse de fue*
7. *L'eaue et les rêves*
8. *L'air et les songes*
9. *La terre et les rêveries de la volonté*
10. *La poétique de l'space*
11. *La flamme d'une chandelle*
12. a philosopher's philosophy

است. چنین ذهنی، با شناخت اندکی که از عدم قطعیت دارد، مثلاً مکانیک کوانتوم را، صرفاً به دلیل اینکه در چارچوب به ظاهر معتبری نمی‌گنجد، رد نمی‌کند. چارچوبهای مفهومی نیز ممکن است به نفع چارچوبهای جدید کنار گذاشته شوند. هر چند که خود اینها نیز در آینده در معرض چنین نفی و انکاری‌اند. فلسفهٔ علم خود باید تکثرگرا و نسبت به نظرگاههای مختلف گشوده باشد. کمال مطلوب عقلانی و استنتاجی قدیم دکارت و دیگران [دربارهٔ علم] غیرقابل دفاع و بی‌اعتبار است. عقل باید تابع علم باشد. به عبارت دیگر، عقل باید صور مختلف استدلال را با ملاحظهٔ آنها در مقام عمل و در علوم تجربی بیاموزد[۱]. «تلقی سنتی در مورد نوعی عقل مطلق و لایتغیّر صرفاً یک فلسفه است. فلسفه‌ای که از میان رفته است.»[۲]

البته منظور باشلار از «نه» در کتاب فلسفهٔ نه نفی صرف نیست. فی‌المثل فیزیک جدید فیزیک کلاسیک را یکسره نفی و ابطال نمی‌کند. مفاهیم قدیم در چارچوبی تازه، معانی تازه‌ای می‌یابند. نفی در اینجا امری جدالی است نه انکار محض. در عین حال تأکید باشلار بیشتر بر مسئلهٔ گسیختگی در اندیشه و «فراتررفتن»[۳] از مراتب پیشین بود. مثلاً جهان، به گونه‌ای که در علم نمایانده شده است، برتر از جهان ماقبل علم است. بین آگاهی ابتدایی و آگاهی علمی گسستی هست، ولی در خود علم نیز گسستهایی وجود دارد. مثلاً زمانی علمْ نوعی عرف عام سازمان‌یافته بود که به اعیان خارجی می‌پرداخت یا به اموری که کاملاً شبیه اعیان خارجی مورد نظر عرف عام بودند تا بتوان آنها [اعیان خارجی] را به تصور در آورد. به عقیدهٔ باشلار علم با ظهور هندسه‌های نااقلیدسی و پیدایی نظریّه‌هایی دربارهٔ عالم که فقط به زبان ریاضی قابل توضیح‌اند و مفاهیمی دربارهٔ اشیا که مثل اشیای مورد نظر عرف عام قابل تصور نیستند، نه به چیزها، که به روابط و نسب پرداخت. علم در ورای اشیا و اعیان به نسبی که قابل صورتبندی ریاضی باشند نظر دارد و به همین دلیل در آنجا [در حوزه علم]، نوعی «مادّی‌زدایی‌مذهب اصالت ماده»[۴] رخ داده است.[5] اندیشه در حصار رئالیسم به جمود کشیده می‌شود، ولی بحران کشفْ علم را به پیش می‌راند؛ به درون فرآیند انتزاع که ریاضیات آن را ممکن می‌سازد.

---

۱. در اینجا باشلار تقریباً همان سخن برونشویگ را تکرار می‌کند.

2. *La Philosophie du non*, P. 145.

3. transcendence

4. dematerialization of materialism

5. *Le nouvel esprit scientifique*, P. 67.

بنابراین، جهانی علمی ایجاد می‌شود که قابل انتقال به ذهن غیرعلمی نیست و نه فقط با جهانِ آگاهیِ ابتدایی بلکه با جهان متصور در مراحلِ آغازینِ علم نیز اختلاف فاحش دارد.

باشلار بر این نکته تأکید می‌کند که هم کار عقل علمی و هم تخیل شعری هر دو مصداق فعالیت خلاقهٔ ذهن‌اند و به عقیدهٔ او روانکاوی می‌تواند ریشه‌های آنها را کشف کند. گرچه علم و شعر (یا هنر به طور کلی) هر دو جلوه‌های فعالیت خلاقهٔ ذهن‌اند، ولی هر یک از راهی می‌روند. آدمی در هنر رؤیاهای خویش یعنی حاصل خیالورزیهای خود را بر اشیا بار می‌کند، حال آنکه در علم جدید، ذهن با فراتر رفتن از صورت ذهنی و متعلق آن به سوی نسبتهایی که قابل صورتبندی ریاضی باشند تعالی می‌جوید. باشلار، در مورد این قلمرو عقل علمی، بوضوح هم در نفی مقولات و الگوهای ثابت و هم در اینکه عقل با تأمل در عملِ بالفعل و تطوّرِ تاریخی خویش، خود را مورد شناسایی قرار می‌دهد، با برونشویگ توافق دارد. به این ترتیب ماهیت عقل از نظر باشلار چندوجهی و منعطف و متحوّل است. ولی اگر بپرسیم که چرا عقل در فعالیت خلاقهٔ خویش جهان علم را پدید می‌آورد، پاسخ آن، حتی اگر هم باشلار تصریح نکرده باشد، قاعدتاً شبیه همان پاسخ برونشویگ خواهد بود، مبنی بر اینکه ذهن در پی وحدت‌بخشی است. تأکید بر گسیختگی، بر قابلیت بازنگری و بر خصلت قطعی نبودن مفاهیم و الگوها و نظریه‌های علمی هم، در واقع تأثیری در مسئله ندارد. زیرا خود برونشویگ نیز نوعی وحدت‌بخشی کامل و نهایی را، که بالفعل هم قابل تحصیل باشد، مطرح نکرده است. پیش‌فرضها و تصوراتِ کاملاً ایدئالیستی برونشویگ در اندیشهٔ باشلار حضور ندارد. البته اگر کسی بخواهد می‌تواند دیدگاه باشلار را دربارهٔ انسان نو، که او را طرّاح یا خلاّق جهانی کاملاً انتزاعی از نسبتها و روابط می‌داند، جهانی که در آن ماتریالیسم پشت سر نهاده شده یا به نحوی تغییر یافته است، دیدگاهی ایدئالیستی تلقی کند.

به علاقهٔ پرشوری که فیلسوفان علم متأخر فرانسوی به مباحث معرفت‌شناختی نشان داده‌اند، اشاره کردیم. این فیلسوفان عکس‌العمل تندی نسبت به پوزیتیویسم از یک طرف و نسبت به کمال مطلوب دکارتیِ شناخت از طرف دیگر نشان داده‌اند. آنها بر قوهٔ ابداع و خلاقیت ذهن و تقریبی و قابل تجدید نظر بودن تفسیر آن از واقعیت تأکید می‌کنند. دوئم در این مورد یک استثنا بود. زیرا او، اگرچه تا حدود زیادی با قراردادگرایی

پوانکاره موافق بود، ولی توجهش معطوف به تفکیک علم از هستی‌شناسی و مابعدالطبیعه بود. به طور کلی، علوم تجسّم اشتیاق ذهن به فهم جهان از طریق وحدت‌بخشیدن به پدیده‌ها تلقی می‌شدند و مفاهیمِ ابداع و خلاقیت ذهن و اینکه فرضیه‌ها و نظریه‌های علمی با لذّات قابل تجدیدنظرند، بوضوح ناشی از تأمل در تاریخ علم بودند. به عبارت دیگر، خود علم در مقام فعلیت و تحقق این نتیجه را به بار می‌آورد که هم تصویر صرفاً عقلگرایانه و استنتاجی از کار ذهن و هم برداشت کاملاً ابتدایی کنت در باب شناخت اثباتی هر دو بی‌اعتبارند. بعلاوه، فیلسوفانی مثل برونشویگ و باشلار بوضوح می‌دیدند که عقلگرایی محض و تجربه‌گرایی محض نمی‌توانند تبیینی قابل قبول از علم موجود فعلی ارائه کنند. البته ممکن است فیلسوفان علم فرانسوی را بیش از اندازه «متّکی به فلسفه» بدانیم، ولی تلاش آنها به هر حال این بود که مواضع فلسفی خود را روشن و آشکار کنند، گرچه توفیقشان همیشه چشمگیر نبود.

فصل چهاردهم

فلسفهٔ ارزش، مابعدالطّبیعه، مذهب اصالت شخص[1]

۱. ملاحظات کلّی

چندان نیازی به ذکر این نکته نیست که از رنساس به بعد، فلسفهٔ اخلاق به نحوی از انحاء جنبهٔ برجسته‌ای از تفکّر فرانسوی بوده است. حتی دکارت هم که نامش در درجهٔ اول با روش‌شناسی، مابعدالطّبیعه و تلقی جهان به عنوان یک ماشین پیوند خورده است، بر ارزش عملی فلسفه تأکید می‌کرد و بالاترین حدّ آن را نوعی فلسفهٔ اخلاق می‌دانست. فلاسفهٔ روشنگری قرن هفدهم در پی استقلال بخشیدن به فلسفهٔ اخلاق، به معنی جدا کردن آن از الهیّات و مابعدالطبیعه، بودند. در قرن نوزدهم، مباحث اخلاقی در آثار پوزیتیویستهایی مثل دورکم، قائلان به اصالت روح مثل گویو و برگسون[2] و متفکرانی مثل رنوویه، که متعلق به جنبش نو ـ انتقادی بود، برجستگی داشت. علی‌رغم وجود این سنت تفکر اخلاقی، فلسفهٔ ارزش در حوزهٔ فرانسوی، نسبت به حوزهٔ آلمانی، تأخیری

---

1. personalism

۲. البته آثار برگسون در حوزهٔ فلسفهٔ اخلاق مربوط به قرن بیستم است، ولی فلسفهٔ او حاصل جنبشی است که در قرن نوزدهم آغاز شد و بسط یافت.

نسبی داشت، و در آغاز با نوعی تردید و مقاومت روبه‌رو شد. البته مفاهیم خیر و غایات مطلوب مفاهیمی به حد کافی مأنوس بودند و فلاسفه همان طور که سخن از صدق و زیبایی می‌گفتند، در باب ایدئالهای اخلاقی نیز بحث می‌کردند. بحثهای مربوط به اخلاق، به معنایی، همیشه شامل مباحث مربوط به ارزش هم بوده است. در عین حال فلاسفهٔ اخلاق فرانسوی پدیده‌های اخلاقی را به منزلهٔ امری تجربی یا به عنوان نقطهٔ عزیمتی برای تأمّل و تفکّر مورد توجه قرار می‌دادند و نسبت به فایدهٔ تحلیل انتزاعی دربارهٔ ارزشها سوءظن داشتند. به ویژه از آن جهت که این نوع بحث دربارهٔ آنها مسئلهٔ ذوات متقرر[1] «در خارج» را مطرح می‌کرد. بعلاوه فلسفه‌ای که آشکارا مربوط به ارزشها باشد، به همان نحو که ماکس شلر[2] و نیکولای هارتمان[3] به آن پرداختند، با پدیدارشناسی ارتباط داشت و در آلمان بسط یافت و در آغاز نفوذ کمی در فرانسه داشت.[4] آنجا البته بحثهای نیچه دربارهٔ ارزشها هم بود. ولی در فرانسه نیچه تا مدتها بیشتر به عنوان شاعر شناخته می‌شد تا فیلسوف.

از دیدگاهی پدیدارشناختی این سخن که ارزشها شناخته یا کشف می‌شوند سخنی معقول است. مثلاً مورد کسی را در نظر بیاورید که معتقد باشد عشق یک ارزش است، چیزی است که باید آن را ارج نهاد، ولی نفرت چنین نیست. البته اینکه او عشق را ارزش و نفرت را ضدّارزش می‌داند، مسئلهٔ قابل بحثی است. ولی صرف‌نظر از رأی او دربارهٔ ارزشها، می‌توان گفت که عشق در حوزهٔ آگاهیِ بی‌واسطهٔ چنین فردی، خود را به‌صورت یک ارزش تحمیل می‌کند. چنانکه از دیدگاه پدیدار شناختی، دربارهٔ حقیقت و زیبایی سخن از شناخت یا کشف به میان آوردن نیز معقول است. به عبارت دیگر، تجربهٔ ما دربارهٔ ارزشها زمینه یا مبنایی برای عینی و متعالی دانستن آنها فراهم می‌کند، به این معنی که آنها صرفاً وابسته به انتخاب دلخواه فرد نیستند. مسلّماً شخص باید جایی هم برای ارزشداوریهای مختلف در نظر بگیرد. البته همیشه می‌توان، مثل برخی پدیدارشناسان، به امکان عدم وقوف نسبت به برخی ارزشها و وجود درجات مختلف بصیرت نسبت به آنها، اشاره کرد. این مسائل هم در مورد جوامع و هم در مورد افراد صدق می‌کنند.

---

1. subsistent essences

2. Max Scheler

3. Nicolai Hartmann

۴. در آلمان البته مکتب نوکانتیِ بادن (Baden) هم بود. ← ترجمهٔ جلد هفتم این تاریخ صص ۳۵۶ ـ ۳۵۸.

به هر حال از نظر کسان بسیاری، موجود دانستن ارزشها در عالم اثیری خودشان، از نظر هستی‌شناسی یا مابعدالطبیعی، عقیدهٔ باطلی است. البته می‌توانیم تعبیر تقرر داشتن را جانشین، «وجود داشتن» کنیم، ولی بعید است که این تغییر لفظ وضعیت امر را بهبود بخشد. بنابراین، اگر بخواهیم ارزشها را عینی بدانیم و در همان حال اگر بخواهیم این عقیده را نپذیریم که ممکن است کلیاتی مثل عشق یا حقیقت یا زیبایی در عالمی افلاطونی، دارای تقرر باشند، می‌توانیم ارزشها را هم، علاوه بر اوصاف دیگر اشیا و اعمال، اوصافی عینی تلقی کنیم، یا بکوشیم تا مابعدالطبیعه‌ای عام بنا کنیم که ما را در سخن گفتن از ارزشها به عنوان اموری عینی، بدون درگیر شدن با مسئلهٔ عالم ذوات کلیِ متقرر، مجاز بدارد.

اگر لازمهٔ عقیده به عینی بودن ارزشها این باشد که برای آنها منزلتی هستی‌شناختی قائل شویم، اعم از اینکه آنها را ذواتی اثیری بدانیم و یا اوصاف عینی اشیا، افراد و اعمال، البته انکار عینی بودن آنها خیلی آسان‌تر به نظر خواهد آمد. به این معنی که احتمالاً انتقال تمامی ثقل بحث به مسئلهٔ ارزشداوری یا ارزشگذاری و مثلاً عقیده به این امر که ارزش دانستن زیبایی به معنی اسناد ارزش به اشیا یا اشخاص زیبا است، بسیار ساده‌تر و در عین حال معقول‌تر است. به عبارت دیگر می‌توانیم بگوییم که انسانها با همین عمل انتساب ارزش [به امور و اشیا] است که ارزشها را می‌آفرینند. ارزشها مبتنی بر اراده و انتخاب آدمی و مرتبط با آن هستند.

اگر این طرز تفکر را بپذیریم، البته باید عقیده به شناخت یا کشف ارزشها را هم به نحوی تبیین کنیم. زیرا ظاهراً چنین عقیده و دریافتی هم نوعی دادهٔ آگاهی است. می‌توانیم این دریافت را، به تعبیر دورکم، با ارجاع آن به تأثیر آگاهی جمعی در آگاهی فردی تبیین کنیم. و اگر بخواهیم فقط با استناد به فرد سخن بگوییم می‌توانیم طرز تفکری را که سارتر مطرح کرده و ارزشداوریهای خاص فرد را معلول نوعی «طرح»[1] اصلی یا ایدئال بنیادین عملی دانسته است بپذیریم.

فعلاً با کنار گذاشتن اگزیستانسیالیسم سارتر، که بعداً مورد بحث قرار خواهد گرفت، و کسانی که کوشیده‌اند تا مبنایی مابعدالطبیعی برای ارزشها ارائه کنند، می‌توانیم ابتدائاً

---

1. project

به رمون پولن[1] بپردازیم، فیلسوفی که نظریّه‌ها و آراء مختلفی دربارهٔ ارزشها مطرح کرده و خود نیز از مخالفان عقیده به عینی دانستن ارزشهاست.

۲. رمون پولن

رمون پولن در سال ۱۹۱۰ متولد شد. پس از تحصیل در دانشسرای عالی و کسب مدرک دکتری در ادبیات، ابتدا به تدریس فلسفه در دبیرستانهای مختلف دولتی، مثل دبیرستان دولتی کوندورسه[2] در پاریس، پرداخت و سپس استاد دانشگاه لیل شد. در سال ۱۹۶۱ استاد دانشگاه سوربن شد. کتابهای آفرینش ارزشها[3] (۱۹۴۴)، فهم ارزشها[4] (۱۹۴۵)، دربارهٔ قبیح، شر و کذب[5] (۱۹۴۸) و اخلاق و سیاست[6] (۱۹۶۸) از جمله آثار اوست. پولن کتابهایی نیز دربارهٔ هابز و لاک منتشر کرد.[7]

به عقیدهٔ پولن پدیدارشناسی احتمالاً مناسبترین روش بررسی ارزشها[8] است. زیرا ارزشها، از نظر آگاهی، که مُدرِک آنهاست یا به آنها می‌اندیشد، با معانی[9] خود انطباق دارند. [در این مورد] او دو مرحله را مطرح می‌کند. نخست نوعی تحویل پدیدارشناختی که دستیابی به آگاهیِ محض ارزش‌شناختی (آگاهی از ارزشها) برای تعریف ماهیت ارزشها را فراهم می‌کند و دوم حرکتی آزادی‌بخش که رهانندهٔ ذهن هم از فشار اعمال شده از سوی ارزشهای معقول و متداول است و هم از تأثیر همهٔ نظریه‌های موجود دربارهٔ ارزشها. به عبارت دیگر او می‌خواهد دیدگاهی تازه و خالی از تعصب دربارهٔ موضوع اختیار کند. ذهن باید نسبت به هر سلسله مراتبی از ارزشها و نسبت به همهٔ نظریه‌های موجودْ، موضعی بی‌طرفانه داشته باشد و از هر گونه تحکّم، از جمله تحکّم جامعه رها باشد.

با توجه به اینکه پولن به کرّات به ارزشها اشاره می‌کند، یعنی این واژه را در حالت اسمی آن به کار می‌برد، احتمالاً این وسوسه در فرد ایجاد شود تا نتیجه بگیرد که از نظر

---

1. Raymond Polin
2. Condorcet
3. *Le Création des valeurs*
4. *La Compréhension des Valeurs*
5. *Du laid, du mal, du faux*
6. *Ethique et Politique*
7. فلسفهٔ سیاسی توماس هابز (۱۹۵۳) و اخلاق سیاسی از نظر جان لاک (۱۹۶۰)
8. *La Création des Valeurs*, P. I.
9. signification

پولن عالمِ ذواتی هست که برای خود وجودی دارد یا باید برای آن قائل به بنیادی هستی‌شناختی یا مابعدالطبیعی شد. در واقع عنوان فرعی کتابش دربارهٔ ارزشها هم تحقیق دربارهٔ مبنای عینی بودن ارزشهاست.[1] پیشتر یادآور شدیم که به عقیدهٔ او هر ارزشی با معنی آن برای ذهنی که آن را ادراک می‌کند مطابقت دارد. پس، از آن جهت که متعلّق قصد مدرِک خود است، دارای عینیّت است. به این معنی که فعل اندیشیدن یا در یافتنِ یک معنیِ ارزشی[2] از امور واقع است. ولی ارزشْ شیئی موجود «در خارج» و مستقل از فاعل مدرِک خود نیست. اما در باب دستیابی به مبنایی برای ارزشها، غیر از خود فعل ارزشگذاری، باید گفت که چنین مبنایی (اگر بناسب مبنا باشد) باید متفاوت با خود ارزشها باشد، در عین حال ارتباطی معقول و ضروری با ارزشهایی داشته باشد که مبنای آنهاست، ولی وجود ارتباط ضروری بین ارزش و چیزی که [از جنس] ارزش نیست چگونه ممکن است؟ یا به بیانی دیگر و خودمانی‌تر، چگونه ممکن است گزاره‌ای مبتنی بر واقعیت نوعی ارزشداوری به بارآورد؟

واقع این است که گفتار پولن دربارهٔ ارزشها تا حدودی گمراه‌کننده است. توجه او در واقع معطوف به عمل ارزشگذاری است که ارزشها هم با آن ایجاد می‌شوند. از نظر او ممکن نیست ارزشگذاری مستقل از عمل انسان فهمیده شود. «تحقیق پدیدارشناختی دربارهٔ ماهیت ارزشها لغو و بیهوده است. مگر آنکه مدخل نوعی فلسفهٔ عمل باشد».[3] عمل آدمی مسبوق به ارزشگذاری و مبین وجود آن است و ارزشگذاری خودْ فعل یک فاعل‌شناسایی است. فاعل شناساییِ مختار از آنچه تجربه به او داده است فراتر می‌رود یا تعالی می‌جوید و ارزشهای خود را با توجه به عمل می‌آفریند. ارزشهای خلق شده البته نوعی خارجیّت دارند. به این معنی که متعلَّق آگاهیِ مبتنی بر قصد و معطوف به غایت‌اند. ولی خطاست اگر تصوّر کنیم که عالمی از ارزشها یا قلمروی از ارزشها مستقل از آگاهی وجود دارد که ارزشها را پدید می‌آورد. تنها واقعیت در اینجا واقعیت تجربی است، ولی این واقعیت تجربی در ارتباط با عمل، ارزیابی می‌شود. ارزشها وابسته به فاعل شناسایی خلاقی‌اند که از خود فراتر رفته است و این تنها بنیادی است که آنها دارند یا مقتضی آن‌اند.

---

1. *Recerches sur le fondement de L' objectivité oxiologique*
2. value-meaning
3. *Ibid*, P. 3.

به نظر پولن ارزشها اموری واقعی در «عالم خارج» و منتظر شناخته شدن نیستند. به عکس، بین شناخت چیزها، که در آن آگاهیِ «معرفتی»[1] حلّ در متعلّق آگاهی می‌شود، و آگاهی ارزشی[2] که از امر موجود فراتر می‌رود و امر «غیرواقع» می‌آفریند، تفاوتی تحویل‌ناپذیر وجود دارد و به عبارت دیگر، نباید بین صدق و ارزش خلط کرد. «صدق ارزش نیست»[3]، و نباید از صدق ارزشها سخن گفت. البته نوعی صدق عمل وجود دارد. یعنی همان طور که صدق نظری از راه مطابقت فکر با واقع حاصل می‌شود، صدق در عمل نیز حاصل مطابقت واقعیت (کار) خلق شده به وسیلهٔ عمل با «طرح و قصد ارزشی»[4] است. ما زمانی به یک امر واقع علم پیدا می‌کنیم که اندیشهٔ [علم] ما با وضعیت عینی امور مطابق باشد. اما در حوزهٔ عمل صدقْ همان مطابقت چیزی که حاصل یا ایجاد می‌کنیم با قصد حامل ارزش ماست. اما این تمام مطلب نیست. زیرا انسان با عمل نه فقط کارش را بلکه خودش را می‌آفریند. «این است علت آنکه در حوزهٔ عمل صدق هم خودِکار و هم آفرینندهٔ آن را در بر می‌گیرد. صدق هم کار است و هم کسی که کار را انجام می‌دهد».[5]

پولن، در اصرار بر این معنی که انسان آزادانه ارزشها را خلق می‌کند، با نیچه هم‌رأی است و باز در این مسئله و هم در برخی موارد دیگر، مثل این رأی که آدمی با فرآیند ارزشگذاری و عملْ خود را می‌آفریند، به سارتر نزدیک. اما می‌توان پرسید که پولن با جنبهٔ اجتماعی اخلاق چه می‌کند؟ به عقیدهٔ او «عمل از حیث ماهیّت، از جهت متعلّق و از جهت شرایط، امری اجتماعی است. عمل بدون وجودِ دیگری غیرقابل درک است.» این بدان معنی است که ارزشها، به عنوان ظهور ارادهٔ خلاق، مستعد تبدیل شدن به هنجارند و به عنوان اموری قابل تعمیم، ذاتاً اجتماعی‌اند. بعلاوه ارزشها (ارزشگذاریها) اموری شخصی‌اند و قابل تحمیل نیستند. ولی هنجارها را ممکن است دیگران تحمیل کنند. مثلاً ممکن است جامعه یا گروهی هنجارهای خاصی را بپذیرد و بکوشد تا آنها را در مورد اعضای خود یا گروه دیگر به موقع اجرا بگذارد و یا بر آنها تحمیل کند. به این

---

1. noetic
2. axiological

۳. واضح است که مراد از صدق در اینجا معنی اخلاقی آن نیست، بلکه معنی منطقی یا به معنی مصطلح در منطق که صفت قضایا واقع می‌شود، مراد است. ـ م.

4. *Ibid,* P. 296.
5. *Ibid,* P. 297.

ترتیب، هنجارها مبدّل به ارزشهایی ایستا می‌شوند و ممکن است فرمانبردارانه پذیرفته شوند یا آنکه چون افراد در پی پناهگاهی امن یا گریز از تصمیم شخصی‌اند (که همیشه نوعی خطر کردن به معنای فرارفتن یا تعالی جستن از وضع موجود است) آنها را بپذیرند. ارزشها ممکن است که خود را به صورت هنجارهای تحکم‌آمیز یا قواعد یا فرمانهای ناگزیر، بلکه به صورت کشش به سوی یک مطلوب یا متحقق کردن آن نشان دهند، آنها ممکن است برای آفرینندهٔ خود به صورت ایدئالها یا اهداف جالب و جاذب ظاهر شوند و برای دیگران نیز ممکن است چنین باشند. «فرمان جای به خواهش می‌دهد»[۱]. بنابراین، آفریننده [ارزشها] تسلط خود بر دیگران را صرفاً مدیون ارزشهایی است که به وجود می‌آورد».[۲] شاید بتوان این طرز تفکر را دنبالهٔ رأی برگسون دربارهٔ اخلاقیّات بسته و باز دانست.

پولن تحلیل خود از «نگرش ارزش شناختی»[۳] را با بررسی آنچه نگرش ژرف‌نگرانه می‌نامد، آغاز می‌کند. فاعل‌شناسایی اینجا استعلا را نه در صورت عمل خلاق آدمی، بلکه در «نوعی هستی ایستا و موجود یا امر متعالی» درک می‌کند.[۴] ارزشها دیگر اموری غیرواقعی [غیرعینی] نیستند که با عمل آدمی تحقق یابند، بلکه واقعیاتی‌اند که مستقل از او وجود دارند. پولن می‌پذیرد که ارزشها، در این برداشت، ممکن است «الگویی از فعالیت کامل آدمی» فراهم کنند،[۵] ولی به عنوان متعلّق تأمّل، هیچ گونه عمل مؤثری به بار نمی‌آورند»[۶]. ارزش، فی نفسه، لحظه یا آنی از کلّ فرآیند یا گردونهٔ عمل آدمی نیست، بلکه امری مستقل است که مورد تأمل و ژرف‌نگری قرار می‌گیرد و مستقل از آگاهی آدمی وجود دارد، یا، اگر این تعبیر مقبولتر باشد، متقرر است.

البته خود پولن با این نگرش ارزش‌شناختی موافقتی ندارد. احتمالاً بسیاری از ما نیز پذیرش نظریه‌ای را که جهانی از هویات ارزشیِ متقرر را مفروض می‌گیرد، دشوار می‌یابیم. در عین حال، چنانکه پیشتر اشاره شد، این مطلب قابل دفاع است که از نظر پدیدارشناسی چنین تجربه‌ای در باب شناسایی یا کشف ارزشها وجود دارد. یعنی تجربه‌ای وجود دارد که به نظر می‌رسد که مقتضی استفاده از چنین اصطلاحاتی است.

---

1. *La comprehension des valeurs*, P. 134.
2. *Ibid*, P. 134.
3. axiological attitude
4. *Ibid*, P. 58.
5. *Ibid*, P. 58.
6. *Ibid*, P. 58.

حتی اگر شخص مصمم باشد که از لازمهٔ حقیقی اصطلاحی مثل «کشف»، یعنی این‌که واقعیتی از قبل موجود و منتظر کشف است، بپرهیزد، هر نظریهٔ مناسب دیگر در باب ارزشها باید به هر حال آن نوع تجربه را، که استفاده از اصطلاحات بالقوه گمراه‌کننده را اقتضا می‌کند، هم به حساب آورَد. پس به خوبی می‌توان فهمید که چرا برخی فلاسفه با هر نظریه‌ای که ارزشها را صرفاً آفریده‌های مختارانهٔ شخص فاعلِ شناسایی می‌داند، مخالفند. اینک می‌توانیم دو یا سه فیلسوف فرانسوی را که کوشیده‌اند تا بین نظریه‌ای دربارهٔ ارزشها و مابعدالطبیعهٔ عمومی ارتباط برقرار کنند مورد ملاحظه قرار دهیم، گرچه در مورد برخی از آنها ناگزیریم که از نظر تاریخی قدری به عقب بازگردیم.

۳. فلسفهٔ ارزش: رنه لوسن و فلسفهٔ روح

نامی که در این ارتباط ابتدا به ذهن می‌رسد رنه لوسن[1] (۱۸۸۲ - ۱۹۵۴) است. لوسن در دانش‌سرای عالی شاگرد هاملن بود. در شامبری[2] مارسی[3] و پاریس در دبیرستانهای دولتی تدریس کرد و در سال ۱۹۴۲ استاد فلسفهٔ اخلاق دانشگاه سوربن شد. مجموعهٔ فلسفهٔ روح[4] را، که از سوی انتشارات اوبیه[5] در پاریس منتشر شد، همراه با دوستش لوئی لاول[6] بنیاد گذاشت و ویرایش کرد. از جمله آثارش می‌توان به درآمدی به فلسفه[7] (۱۹۲۵، که طبع بازبینی شده و مفصّل آن در ۱۹۳۰ منتشر شد) رسالهٔ دکتری‌اش با عنوان وظیفه[8] (۱۹۳۰، ویرایش دوم ۱۹۵۰) مانع و ارزش[9] (۱۹۳۴) رساله‌ای کلی دربارهٔ اخلاق (رساله دربارهٔ اخلاق عمومی[10] ۱۹۳۵)، کتابی دربارهٔ شخصیت‌شناسی (رساله دربارهٔ شخصیت‌شناسی[11] ۱۹۴۵) تقدیر فردی[12] (۱۹۵۱) و کشف خدا[13] که پس از مرگش منتشر شد (۱۹۵۵)، اشاره کرد.

---

1. René Le senne
2. Chambéry
3. Marseilles
4. *Philosophie de L'ésprit*
5. Aubier
6. Louis Lavelle
7. *Introduction a La Philosophie*
8. *Le Devoir*
9. *Obstacle et Valeur*
10. *Traité de morale générale*
11. *Traite de Caractérologie*
12. *Le destinée Personnelle*
13. *La découverte de Dieu*

لوسن در مقاله‌ای با عنوان فلسفهٔ روح[1] خاطرنشان می‌کند که ملاحظهٔ پیشرفت فلسفهٔ فرانسه از دکارت تا هاملن یا حتی برگسون ما را متوجّه خلاقیّت فلسفهٔ دکارت می‌کند.[2] شاید این سخن از جهتی عجیب به نظر برسد. می‌توان پرسید که آیا بین عقلگرایی دکارت همراه با الگوی ریاضی استدلال از نظر او و استفاده‌اش از مفاهیم روشن و مجزّا، و استناد برگسون به شهود و فلسفهٔ مورد نظر او دربارهٔ دیمومت و حرکت حیات، تفاوتی بسیار بزرگ وجود ندارد؟ البته لوسن از این تفاوتها کاملاً آگاه است. آنجا که به تداوم فلسفهٔ دکارت از یک سو و جنبشهای مبتنی بر مذهب اصالت روح و ایدئالیست قرن نوزدهم فرانسه از سوی دیگر اشاره می‌کند، نظرش به الگوی ریاضی مورد نظر دکارت یا رأی او در این باره که جهان را همچون یک ماشین می‌داند نیست، بلکه مربوط به تأکید دکارت براندیشه و «منِ» فاعل یا نفس است و همچنین ارتباطی که او بین خدا و نفس قائل شده است. به عبارت دیگر، نظر لوسن به عناصری از فلسفهٔ دکارت است که از زمان مِن دوبیران به بعد از نهضت تفکر محفوظ مانده و توسعه یافته، ولی از سوی پوزیتیویسم (در صور مختلف آن) و جنبه‌های خاصی از تمدن صنعتی در معرض تهدید و خطر واقع شده‌اند. لوسن در مورد آنچه مقوّم فلسفهٔ اصیل است به نوعی ارزشداوری دست می‌زند. به نظر او یکی از ویژگیهای فلسفهٔ اصیل این است که چنین فلسفه‌ای از برداشت ابتدایی تجربیِ عرف عام که «به رئالیسم و حتی ماتریالیسم می‌انجامد»[3] فراتر می‌رود و نفس را در مقام آنچه به عالم عینی می‌اندیشد و از خویش آگاه است، کشف می‌کند. در این نهضت فکری، گفت‌وگویی بین اصالت ادراک[4] یا اصالت عقل ایدئالیستی[5] از یک سو و مخالفت با تأویل هستی به اندیشه، از سوی دیگر، وجود دارد.

او برخلاف دکارت، پاسکال و مالبرانش، لوازم فلسفهٔ دکارت را با الهام آگوستینی

1. *La Philosophie de L'esPrit*

تفکرِ فلسفی در فرانسه و ایالات متحده، ویرایستهٔ ماروین فاربر Marvin Farber (بوفالو، N. Y، ۱۹۵۰) ص ۱۰۳ - ۱۲۰. شاید این نکته که در این گزارش آمریکایی، عنوان مقالهٔ لوسن به زبان فرانسه داده شده‌است، خالی از اهمیت نباشد. واژهٔ [فرانسوی] esprit را می‌توان [در انگلیسی] به mind ترجمه کرد. ولی هر چند mind از جملهٔ معانی esprit هم هست ولی esprit در این زمینهٔ خاص دلالت ضمنی فلسفی و دینی ویژه‌ای دارد که استفاده از آن را مرجّح می‌سازد.

2. *Ibid.*, P. 103.

3. *Introduction a la Philosophie* (2 nd edition, 1947) , P. 7.

4. intellectualism

5. idealist rationalism

ترکیب می‌کند. من دوبیران ادامهٔ مسیر کوندیاک است ولی نسبت به او عکس‌العمل نشان می‌دهد. در آغاز این قرن گفت‌وگوی سابق‌الذکر بین هاملن و برگسون ادامه می‌یابد. این دو فیلسوف باوفاداری مشابهی قائل به آن شناخت آرمانی‌ای هستند که در جست‌وجوی دلیل یا منبع یگانه و تجزیه‌ناپذیر چیزهایی است که وجود دارند و به تصور در می‌آیند.[1] لوسن، چنانکه انتظار می‌رود، قائل به تفاوت بزرگی بین فلسفهٔ دین‌مدار و خوش‌بینانهٔ متفکرانی مانند مارسل، از یک سو، و اگزیستانسیالیسم منفی‌اندیش و بدبینانهٔ سارتر از سوی دیگر است.[2]

همان طور که از یک فیلسوف متأثر از هاملن انتظار می‌رود، در تفکّر لوسن عناصری بوضوح ایدئالیستی وجود دارد. مثلاً او می‌گوید که «این قاعدهٔ معروف بارکلی که بودن همان ادراک شدن یا ادراک کردن (Esse est Percipi vel percipere) است نادرست است، آن هم به این دلیل که بسیار محدود است. ادراک حسّی، تفکر انتزاعی، احساس، اراده، عشق ورزیدن، نگران بودن، پشیمان شدن والی غیرالنهایه [حالات دیگر نفسانی] به نحوی که هیچ تجربه‌ای از تجارب روح از قلم نیفتد، واقعیت و تمامی واقعیت است.»[3] البته لوسن طیّ یادداشتی توضیح می‌دهد که او گرچه منکر آن است که ماده فی نفسه چیزی باشد، به این معنی که مستقل از روح وجود داشته باشد، ولی معتقد هم نیست که ابداً هیچ واقعیتی ندارد. مادّه فقط به صورت وابسته بـه روح وجـود دارد. ولی در این وابستگیِ خود، امری واقعی است و کارکرد آن «در ارتباط با عمل و فکر و تأمل، گاهی به صورت مانع و گاهی به صورت مُعِدّ است».[4] به عبارت دیگر مادّه فقط در ارتباط با روح وجود دارد و در ارتباط با روح آدمی می‌تواند به صورت مانع یا معد در تکمیل کار روح عمل کند.

البته جای طرح این سؤال هست که منظور لوسن از روح چیست؟ از روح انسان شروع کنیم. «وقتی که من تصدیق می‌کنم که یک روح هستم، منظورم این است که خودم را از اشیا، با آگاهی دوسویه‌ای که از آنها و از خود دارم، تمیز می‌دهم و تعینات و صفات

---

1. *Ibid*., P. 135.

۲.اینجا نمی‌توانیم دربارهٔ کاربرد واژه‌های «اگزیستانسیالیم» و «اگزیستانسیالیست» بحث کنیم. این مطلب را باید تا زمانی که اختصاصاً به بحث دربارهٔ مارسل و سارتر می‌پردازیم به تأخیر افکنیم.

3. *Introduction à La philosophie*, P. 250. 4. *Ibid*, P. 252.

فراوان که زمان و مکان را مملوّ از آنها می‌دانم فقط به دلیل وجود محیطی که مرکز آن من هستم، در دسترس [ادراک و آگاهی] ام قرار دارند.»[1] البته این احاطه و حصار خودْ نوعی ترکیب و تلفیق فعّال است. «بنابراین، سخنِ من دربارهٔ روح، به گونه‌ای که آن را در خویش می‌یابم، این خواهد بود که آن وحدتی پویا از به هم پیوستن (Liaison)، به وسیعترین معنی این واژه است که بر اساس آن تمیز دادن و جدا کردن هم نوعی به هم پیوستن است.»[2] ولی به عقیدهٔ لوسن، آنچه من در خویش می‌یابم صرفاً دریافت محدود و مشخصی است که روح فی‌نفسه دارد و می‌توان آن را به صورت «وحدت مؤثرِ رابطه‌ای فعال (une relation en exercice) و نهفته در خویش که بین خود، به عنوان روحی خاصّ و متناهی و مجموعه‌ای از ارواح محدود و معیّن دیگر برقرار است، تعریف کرد.»[3] به عبارت دیگر، روحِ مطلق واحد و کثیر است و می‌توان آن را همچون «رابطهٔ بین خود در مقام امری واحد، و بنابراین غیرمقید، و خود در مقام امری کثیر دانست؛ مثل وحدت خداوند... و آگاهی متناهی.»[4] روح متناهی با تمیز دادن خود از غیر خود و خودهای دیگر، محدودیتها و موانع را تجربه می‌کند و نمی‌تواند به نوعی تلفیق و ترکیب که جامع و شامل باشد دست یابد. این امر تنها در روح نامتناهی و به واسطهٔ آنکه هم غیر از روح متناهی است و هم جاری و ساری در آن و هم انفکاک‌ناپذیر از آن، قابل تحقق است. روح به عامترین مفهوم آن عبارت است از رابطهٔ بین دو طرف، خدا و خودِمتناهی.

به نظر می‌رسد که در فلسفهٔ روح مورد نظر لوسن، بین ایدئالیسم مطلق، و اعتقاد به وجود خدا[5]، که مسلّماً مورد تأیید او هم هست، نوعی کشمکش وجود دارد. به هر ترتیب، مابعدالطّبیعهٔ روحگرای او زمینه را برای نظریه‌اش دربارهٔ ارزشها فراهم می‌کند. به نظر او روح آدمی به ارزشها گرایش دارد، «چیزی که ارزش دارد که در طلبش باشیم همان چیزی است که هر کسی آن را ارزش می‌داند.»[6] این سخن که ارزش همان چیزی است که شایستهٔ طلب است، نشان می‌دهد که ارزش از نظر لوسن صرفاً آفریدهٔ ارادهٔ آدمی نیست. در عین حال ارزشی که از نظر هیچ کس ارزش نباشد، ارزش نیست. «اگر وجود آن

1. *Ibid*, P. 254.
2. *Ibid*, P. 254.
3. *Ibid*, P. 257.
4. *Ibid*, P. 258.
5. théisme
6. *Traité de morale générale* (3rd edition, 1949),. P. 693.

وابسته به فاعل شناسایی نیست، در خدمت اوست»[1]. شناخت ارزشها افراد را متحد می‌کند و ارزش «فقط برای آنها می‌تواند معنی‌دار باشد.»[2] البته از این مطلبْ به دست نمی‌آید که همهٔ انسانها ارزشداوریهای یکسانی دارند و همهٔ انسانها برای ارزش یا ارزشهای واحدی اولویت قائلند. ممکن است یکی برای ارزش علم الجمالیِ زیبایی قائل به اولویت باشد، حال آنکه دیگری اولویت را به حقیقت یا ارزش اخلاقی بدهد. ولی تلاش برای دستیابی به ارزشها در ساختار شخصیت فرد نقش محوری ایفا می‌کند و انسانها با شناخت مشترکی که از ارزشها دارند با یکدیگر اتحاد می‌یابند. مثلاً این امر در مورد حقیقت و عشق روشن است. چنین شناختی اقتضا می‌کند که ارزشها اموری متعالی باشند، به این معنی که آنها صرفاً وابسته به امور دلخواه انسانها نباشند، ولی در خدمت آنها باشند، به این معنی که فقط در صورتی ارزش‌اند که بتوان آنها را به تعبیری به تجربه در آورد و در زندگی تحقق بخشید.

بنابراین، لوسن وجود کثرت در ارزشها را می‌پذیرد. ارزش اخلاقی، که او آن را با مسئلهٔ عمل بر طبق وظیفه یا تعهّد اخلاقی پیوند می‌دهد، تنها ارزش نیست. حقیقت و زیبایی و عشق نیز ارزش‌اند. مادری را در نظر بیاورید که در مورد فرزندش آنچه را که باید بکند انجام می‌دهد، ولی این کارها را صرفاً و تنها از روی احساس وظیفه انجام می‌دهد. او «مادری اخلاقی است، ولی اینکه بگوییم او به فرزندش عشق می‌ورزد نادرست است.»[3] زیرا عشق قلب را فرا می‌گیرد. هیچ ارزشی را نمی‌توان با شیئی خاص یکی دانست. مثلاً ارزش علم‌الجمالی زیبایی را نمی‌توان با این یا آن واقعیت تجربی که زیبایش می‌دانیم یکی پنداشت. ولی چنین چیزی این واقعیت را تغییر نمی‌دهد که ارزشهای مستقلی هستند که نه قابل تحویل به یکدیگرند و نه قابل تحویل به ارزش «اصلی» خاصی، مانند ارزش اخلاقی، یا حقیقت یا زیبایی.

ارزشها علاوه بر جنبهٔ ایجابی، جنبه‌ای سلبی هم دارند. هر ارزش جزئی تنها در قبال یک ضدارزشِ مرتبط با آن وجود می‌یابد. عشق در مقابل نفرت است، شجاعت فقط در قبال جبن معنی دارد، صدق با کذب مرتبط است وقس علی‌هذا. بعلاوه، ممکن است

1. *Introduction à La Philosophie*, P. 365. 2. *Obstacle et Valeur*, P. 192.
3. *Introduction á la Philosophie*, P. 381.

ارزش جزئی ارزش دیگر را به این صورت طرد کند که یکی از آنها مقدم بر دیگری باشد. البته لوسن در پیِ این نیست که با ایجاد نظامی سلسله مراتبی از ارزشهایی خاص، آنها را با یکدیگر متحد کند. او اصل اتحاد را در ارزش مطلق، «یگانه و نامتناهی»[۱] جست‌وجو می‌کند. از نظر او همهٔ ارزشهای جزئی، نسبی و ظاهری‌اند. ارزشهای جزئی راههایی‌اند که ارزش محض یا مطلق خود را با آنها بر آگاهی آدمی پدیدار می‌کند یا با آنها خود را با ما مرتبط می‌سازد. ارزش مطلق عالی‌ترین عضو سلسله مراتب ارزشها نیست. ارزش مطلق از تمامی ارزشهای جزئی برتر و در عین حال بنیاد تمامی آنهاست. برای ما [در آگاهی و ادراک ما] ارزشهای جزئی پدیدارها یا ظهورات امر مطلق‌اند که هم مبدأ آنها و هم جاری و ساری در آنهاست.[۲] تقدیر آدمی و رسالت او «جست‌وجویی است معطوف به ارزش که با امر مطلق یکی است».[۳] او ارزش را «در یک وضعیت خاص تاریخی»[۴] تجربه می‌کند، ولی می‌تواند از آن وضعیت خاص نیز به سوی ارزش مطلق تعالی جوید. چنانکه می‌تواند از ارزشهای جزئی نیز به سوی ارزش مطلق فرا رود، ولی ارزش مطلق را تنها در مظاهر آن و از طریق این مظاهر کشف می‌کند. بنابراین ارزش ذاتاً «اتحادی نسبی است بین خود و منبع ارزش که مستقل از خود است.»[5] انسان با تحقّق ارزشهای جزئی، مثل حقیقت یا عشق، در زندگی خویش، به شخصیت اصیل دست می‌یابد و از ارزش مطلق، به همان مقدار که ارزش مطلق در بطن هر ارزش جزئی حاضر است، بهره‌مند می‌شود.

لوسن در جایی می‌گوید که «ارزشْ آگاهی از مطلق است.»[۶] جایی دیگر از مطلق به عنوان امری که فی نفسه ارزش محض و نامتناهی است، سخن می‌گوید و از آنجا که ارزش نامتناهی باید، به نحو کاملاً آشکاری، واجد ارزش تشخص هم باشد، «باید مطلق را خدا نامید.»[۷] به همین دلیل است که لوسن می‌تواند به فصل هشتم کتاب خود درآمدی به فلسفه عنوان «ارزش یا خدا» بدهد که مستلزم یگانگی معنایی آن دو است. البته

---

1. *Obstacle et Valeur,* P. 180.

۲. اشارهٔ لوسن در اینجا به نظریهٔ برادلی (Bradley) دربارهٔ امر مطلق است.

3. *Introduction á la Philosophie*, P. 265.

4. *Traité de moral génerale*, p. 694.

5. *la destinée personelle,* P. 210.

6. *Obstacle et Valeur*, P. 181.

7. *Traité de morale générale*, P. 693

هماهنگ بودن یا نبودن این مطالب مختلف با یکدیگر جای بحث دارد. به این گفتهٔ لوسن در واقع اشاره کردیم که ارزشی که یکسره فروبسته در خود باشد و کسی آن را ارزش نداند، ارزش نیست. بدین سان، اینکه لوسن در باب ارزش، حتی ارزش مطلق، بر اساس ربط و نسبت سخن می‌گوید قابل فهم خواهد بود. ولی این نوع سخن گفتن با نسبی دانستن خود مطلق، به عنوان امری که هر دو طرفِ به هم پیوستهٔ نسبت را (روح نامتناهی و روح متناهی) شامل می‌شود، سازگارتر است تا با نظریّهٔ تعالی الهی که لوسن مدافع آن هم هست.

نظریهٔ لوسن دربارهٔ ارزشها یادآور فلسفهٔ افلاطون است، البته به شرط آنکه بتوانیم خیر مطلقِ جمهوری را با زیبایی فی‌نفسه رسالهٔ مهمانی و «واحد» رسالهٔ پارمنیدس یکی بدانیم؛ تفاوت آنها هم در این است که ارزش مطلق لوسن با خدای شخصی دین مسیحیت یکی است. جز از نظر کسانی که تمامی مابعدالطبیعه را بی‌معنی می‌دانند، شاید بتوان علی‌القاعده تصوری از آنچه مورد نظر لوسن است حاصل کرد. مثلاً او مدعی است که حقیقت الهیِ متعالی وجود دارد که خود را نه فقط در جهان طبیعت، آن گونه که به تجربهٔ آدمی می‌آید، بلکه همچنین در جهان ارزشهای اخلاقی هم که جزئی اساسی از تجربه آدمی است آشکار می‌کند. به هر حال، نظریهٔ لوسن دربارهٔ ارزشها، گرچه از نظر مذهبی بی‌تردید تهذیبی است و هر چند می‌توان تصوری کلی از معنی آن حاصل کرد، مع‌الوصف، پرسشهای فراوانی هست که پاسخ روشنی برای آنها تمهید نشده است. مثلاً اینکه لوسن ارزشداوری را چگونه تحلیل می‌کند؟ البته روشن است که او تحلیلی را که بر مبنای آن ارزشداوری صرفاً به صورت بیان احساسات یا تلقیات یا خواستهای عاطفی تفسیر می‌شود، نمی‌پذیرد؛ زیرا به عقیدهٔ او ارزش نه صرفاً امری روانشناختی است و نه صرفاً امری مابعدالطبیعی، بلکه روانی ـ مابعدالطّبیعی است.[1] مثلاً شاید ادعای او این باشد که گفتن اینکه چیزی زیباست بدین معنی است که آن چیز از زیبایی بهره‌مند است و ضمناً به این معنی است که آن چیز انعکاسی از امر مطلق به صورتی مقید و محدود است. ولی مابعدالطبیعهٔ بهره‌مندی[2] خودْ موجِد اشکالاتی است، چنانکه افلاطون هم بخوبی از آنها آگاه بود.

1. *Ibid*., P. 697.

2. participation

۴. رمون رویه و ژان پوسل

در فلسفهٔ معاصر فرانسه تلاشهایی هم صورت گرفته است تا نظریّهٔ ارزش را در یک جهان‌بینی کلی ادغام کند. مثلاً می‌توان از رمون رویه[۱] یاد کرد که کتاب آگاهی و جسم[۲] (۱۹۲۷) او مبین دیدگاه مکانیستی پیشینِ او و بسط و توسعهٔ نظریه‌ای است که بنا بر آن هر موجودی جلوه‌ای از فعالیتی غایت‌شناختی است. به این معنی که شناسایی یا آگاهی در هر موجودی هست، گرچه فقط در مرتبهٔ خاصی است که تمایز بین فاعل‌شناسایی و متعلق‌شناسایی ظاهر می‌شود. فعالیت هر موجودی در قلمرو مکان و زمان[۳] معطوف به غایتی است. گرچه فقط در مرتبهٔ انسانی است که آگاهی بالفعل از ارزشهای متعلق به حوزهٔ اخلاق وجود دارد؛ ارزشهایی که از مکان و زمان فراترند. معنی فعالیت هیچ موجودی را نمی‌توان بدون احالهٔ آن به قلمرو ارزشها فهم کرد، ولی فقط در مرتبهٔ آدمی است که چنین فهمِ ناشی از تأمّل به وجود می‌آید.

رویه مطالعات خاصی را به نظریّهٔ ارزش اختصاص داد: عالم ارزشها[۴] (۱۹۴۸) و فلسفه ارزش[۵] (۱۹۵۲). وحدت بخشیدن به عالم پدیداری مکانی ـ زمانی و موضوعیت نفسانی و ارزشها در مفهوم خدا جست‌وجو می‌شود، که هم منبع غایی تمامی کنشها در عالم و هم وحدت کیفی تامّ همهٔ ارزشها و نقطهٔ تلاقی آنهاست.

فلسفهٔ رویه تا حدودی تجدید حیات رگه‌هایی از تفکری است که لایب‌نیتس آن را بسط و توسعه داد. به ژان پوسل[۶]، استاد دانشگاه پواتیه[۷]، که می‌رسیم، رهیافتی به موضوع ارزشها را می‌بینیم که ظاهراً هم عکس‌العملی است به نظریّهٔ اگزیستانسیالیستی

---

۱. Raymond Ruyer در سال ۱۹۰۲ متولد شد. در ۱۹۴۵ به استادی دانشگاه نانسی رسید. در ۱۹۴۶ کتاب عناصر روان‌شناسی زیستی (*Elements de Psycho-biologie*)، در ۱۹۵۲ نو غایت‌گرایی (*Neo-Finalism*) و در ۱۹۵۸ منشأ گونه‌های جاندار (*La genèse de formes vivantes*) را منتشر کرد.

2. *Conscience et le corps*

۳. رویه عینیت یا قلمرو مکانی ـ زمانی را امری پدیداری می‌داند. [از نظر او] تمامی فعالیتهای واقعی و اصیل ریشه در موضوعیت نفسانی (subjectivity) دارند و از آن ناشی می‌شوند.

4. *Le monde des Valeurs*

5. *Philosophie de la valeur*

6. Jean Pucelle

۷. Poitiers. آثار منتشر شدهٔ پوسل عبارتند از: منبع ارزشها (*La Source des Valeurs, 1957*) و قلمرو غایات (*Le rénge des Fins*, 1959).

ارزشها، که آنها را آفریدهٔ افراد و اشخاص[1] می‌داند، و هم تمایلی به پرهیز از نظریّهٔ عینی که ارزشها را امور موجود در خارج و مستقل از آگاهی تلقی می‌کند. بعلاوه، پوسل در پی تلفیق مفاهیم ارزش و هنجار با یکدیگر، به جای جدا کردن آنها از هم، است، برعکس کسانی که هنجارها را موانع پایا و پایدار آزادی می‌دانند. درست است که هنجارها متعلق به حوزهٔ حقوق‌اند و اگر رفتار آدمی صرفاً با هنجارها و ضوابط الزام شود به قانون‌زدگی منحط می‌انجامد، ولی هنجارها نیز از شناخت ارزشها به وجود می‌آیند و به صورت شرط یا قالب تحقق آزادی خلاّق عمل می‌کنند.

پوسل تمایز نهادن بین داوری دربارهٔ امور واقع و داوری دربارهٔ ارزشها را امری ممکن می‌داند، ولیٰ تأکید می‌کند که «تنها با انتزاع می‌توان آنها را بازشناخت.»[2] به عبارت دیگر، به عقیدهٔ او هیچ داوری واقعیِ عینی کاملاً از عناصر ارزشی خالی نیست. او ردپای ارزشداوری را در رابطهٔ ذهن ـ عین جست‌وجو می‌کند؛ به این معنی که ارزشداوریْ مبتنی بر علاقه به یک چیز و بر منفک دانستن[3] خود از آن چیز است، که بر اساس آن شخصْ آنچه را که بالعفل متعلّق خواسته و طلب است به امر خواستنی و مطلوب تبدیل می‌کند. در همین حال، انتقال از احساسِ طلب به ارزشداوری، از طریق تفکیکِ خود از شیء، راه را برای ارزشگذاری باز می‌کند و ارزشهای ایدئال در سطح بین‌الاذهانی به وجود می‌آیند. مثلاً شناخت ارزش عشق مبتنی بر وجود عشقِ بالفعل بین افراد است. مسلماً ارزش ایدئال امری موجود در خارج نیست، بلکه در ارزشداوری است که برای آگاهی تعیّن پیدا می‌کند. ما باید از یک سو از افراط در ذهن‌گرایی[4] و از سوی دیگر از عین‌گرایی[5] مادّی بپرهیزیم و بدانیم که ارزشها اموری نسبی‌اند. «صدقْ رابطه‌ای انحصاری بین کلمات برای «حداقل» یک ذهن است.»[6] گرچه این نکته را هم می‌توان مطرح کرد که صدق صرفاً در سیاقی بین الاذهانی دارای معناست.

به عقیدهٔ پوسل، «نسبتهای بین الاذهانی منبع تمامی ارزشها هستند.»[7] او دامنهٔ این

---

۱. این سخن البته راجع به اگزیستانسیالیسم از نوعِ سارتری آن است.

2. *La Source des Valeurs*, P. 34.

3. dé Tachement

4. subjectivism

5. objectivism

6. *Ibid.*, P. 155.

۷. گرچه پوسل بحث خود را با التفات به رابطهٔ ذهن ـ عین در فرد آغاز می‌کند، *Ibid.*, P. 164. ولی مقصودش این نیست که می‌توانیم تمایز کاملی بین آگاهی شخصی و آگاهی بین الاذهانی برقرار کنیم.

مطلب را تا آنجا گسترش می‌دهد که خواست خدا و پاسخ انسان به آن در سنت اخلاقی یهودی ـ مسیحی را نیز در بر بگیرد. وی بر این نکته تأکید می‌کند که ارزش‌شناسی باید در دل هستی‌شناسی جای داده شود و مسئلهٔ حضور هستی[1] و رضایت به آن را مطرح سازد. به نظر می‌رسد که او در اینکه بنیاد غایی ارزشها را در رابطه‌ای «خدایی ـ انسانی»[2] می‌بیند، به لوسن نزدیک می‌شود. مثلاً، چون ارزش رابطه‌ای بین هستی و هستهاست، هر وجودی دارای ارزش است و چون ممکن است حضور هستی، مطلوب آدمی یا مجهول برای او یا مغفول از سوی او واقع شود، قلمرو نگرش ارزشی او هم ممکن است بسیار محدود گردد.

وقتی که Being (= هستی) با حرف B بزرگ مطرح می‌شود و سخن از حضور هستی و رضایت به آن به میان می‌آید، برخی از فلاسفه تمایلی به بحث نشان نمی‌دهند.[3] به هر حال، فارغ از این امر و با فرض قبول تفسیرِ نخستینِ پوسل از ارزشداوری، شاید بتوان پرسید که اصلاً آیا جست‌وجوی بنیادی مابعدالطبیعی برای ارزشها ضرورتی دارد یا نه. یا اینکه مسئله مربوط به ضرورت جست‌وجوی بنیادی خارج از عالم انسانها در روابطشان با یکدیگر و در محیطشان نیست، بلکه مربوط به هماهنگ کردن شناخت ارزشها با نوعی جهان‌نگری مذهبی است که از قبل وجود دارد؟ شاید کسی پاسخ دهد که تأمل در باب نوعی تجربه از ارزشها بالطبع چارچوب یا مکملی دینی و مابعدالطبیعی را پیش می‌آورد، مگر آنکه شخصی بر مبنایی دیگر چنین چارچوبی را مردود بداند. ولی ما نمی‌توانیم با این بحثها سخن را به درازا بکشانیم.

کتاب پوسل که مطالبی از آن را نقل کردیم یادنامهٔ لوئی لاول و رنه لوسن، بنیانگذاران و ویراستاران مجموعهٔ فلسفهٔ روح است. دربارهٔ لوسن، به عنوان فیلسوف اخلاق، پیشتر مطالبی آورده شد. اکنون می‌توانیم به اختصار به مابعدالطبیعهٔ لاول بپردازیم.

---

1. Being　　2. theandric

۳. شاید استفاده از واژهٔ خدا، در صورتی که منظور همو باشد، ساده‌تر باشد. البته هستیْ (Being) مابعدالطبیعی‌تر و هستی شناختی‌تر به نظر می‌آید. به هر حال یک فرد مذهبی سخن گفتن از حضور خدا و اجابت به خدا را از حیث معنی بسیار سهل‌تر از حضور هستی و رضایت به آن می‌یابد. [به این اشکال] شاید بتوان این گونه پاسخ داد که مفهوم خدا (به عنوان موجودی متشخص) خودْ تعینی از هستی است.

۵. لوئی لاول و فلسفهٔ عمل

لوئی لاول (۱۸۸۳ ـ ۱۹۵۱) در لیون شاگرد آرتورهنکن[1] (۱۸۵۶ ـ ۱۹۰۵)، مؤلف رساله‌ای معروف دربارهٔ فرضیه اتمی[2] بود که در آن مدعی شده بود که علم فقط آفریدهٔ خود را می‌شناسد و همچنین در این رساله مابعدالطبیعه را برای غلبه بر شک‌گرایی که متضمّن دیدگاه ملهم از کانت است، برای آشکار کردن ماهیّت واقعیت مورد توجه قرار داده بود. لاول بعدها تحت تأثیر آثار هاملن قرار گرفت. او در اندیشهٔ خویش مجموعهٔ قابل توجهی از تأثیرات را با یکدیگر در آمیخت. البته در این میان نقش سنت روح‌گرای فرانسه برجسته بود، ولی لاول مسائلی را هم که اگزیستانسیالیستها مطرح کرده بودند مورد توجه قرار می‌داد، گرچه می‌کوشید تا آنها را با روشی متفاوت با روش فیلسوفانی مثل سارتر حل کند. لاول در سال ۱۹۳۲ به استادی فلسفهٔ دانشگاه سوربن رسید. از ۱۹۴۱ استاد کولژ دو فرانس شد. او نویسنده‌ای پر کار بود.[3]

لاول به معنایی به دکارت بازمی‌گردد و مابعدالطبیعه خود را بر مبنای می‌اندیشم پس هستم، بر مبنای آگاهی فردی، بنا می‌کند. آگاهی یک فعل است و من با این فعل به خود هستی می‌بخشم، به این معنی که فعلِ آگاهی مبنا و مبدأ خود است. مسئله این نیست که از طریق آگاهی به تأمّل و مداقّه در باب خویشتنی که از قبل موجود است می‌پردازیم؛ بلکه مسئله متولّد ساختن خود در آگاهی و به وسیله آگاهی، با قرار دادن آن در تقابل با غیرخود، است. به عبارت دیگر، نفس خود را همچون یک فعالیت، فعالیتی که نخست خود را می‌آفریند، درک و دریافت می‌کند. شاید این سخن مهمل به نظر برسد. می‌توان پرسید که نفس چگونه خود را می‌آفریند؟ لاول بر این نکته تأکید می‌ورزد که ما نمی‌توانیم بین خود در مقام اعطاکنندهٔ آگاهی و خود در مقام اخذکنندهٔ آن تفاوت بگذاریم. هستی و فعل یکی‌اند. این یگانگی که حقیقت هستی را آشکار می‌کند در خود آگاهی کشف می‌شود. نتیجه اینکه رهیافت معقول به مابعدالطّبیعه از طریق موضوعیت نفسانی و به عبارتی، از طریق تأمل در خود در مقام فعالیت صورت می‌گیرد، نه از طریق تأمل در کثرت پدیدارهایی که نفس آنها را در صورت خارجیت [به عنوان عالم خارج] در

---

1. Arthur Hannequin

2. *Essai critique sur L'hypothèse des atoms dans la science contemporaine* (1895)

۳. در مورد آثار لاول ← کتابشناسی

تقابل با خود قرار می‌دهد. ما باید به جای بیرون، به اصطلاح، به درون بازگردیم، البته در صورتی که مراد از «بیرون» جهان خارج باشد. «مابعدالطبیعه مبتنی است بر تجربه‌ای ممتاز، یعنی همان فعلی که مرا هست می‌کند.»[۱] در فعلِ آگاهی است که من به هستی وقوف می‌یابم، ولی من بی‌گمان کمال هستی نیستم. «هستی افزون از خود [نفس] و در عین حال ابقاکنندهٔ آن است.»[۲] چیزی خارج از هستی، اعم از خودهای دیگر یا اشیای خارجی، نیست و ممکن نیست باشد. هستی یک کل است که من هم از آن بهره‌مندم. واژهٔ Being با حرف B بزرگ، فی نفسه، اشاره به مفهومِ واحد مورد نظر پارمنیدس[۳] دارد و تأکید لاول هم درکتاب دربارهٔ هستی بر کلّی بودن و متواطی بودن وجود معطوف به دفاع از همین امر است. ولی پیشتر دیدیم که او درکتاب دربارهٔ فعل می‌گوید که ما هستی را در خودآگاهی به صورت فعل، که وجه «درونْ بود»[۴] هستی است، درک می‌کنیم. هستی (Being)، با حرف B بزرگ، همان کلی که من وجود خود را از آن می‌گیرم و بهره‌مند از آن هستم، باید فعل (Act) محض و نامتناهی باشد. «هستی همچون شیئی ساکن و آرام در برابر من نیست که در پی دستیابی به آن باشم. وجود، با عملی که سبب می‌شود من به خود هستی ببخشم، در من است»[۵]. هستی فعل[۶] نامتناهی است، روح[۷] نامتناهی است و در عین حال علت ساری و جاری[۸] همهٔ خودهای [نفوس] متناهی است و معطی فعلی به آنهاست که با آن خویشتن را بنیاد می‌نهند. چنانکه در مورد «نه ـ خود»[۹] یا واقعیّت عالم خارج نیز این امر باید نهایتاً به فعل (Act) محض به مثابهٔ خود نامتناهی مربوط باشد. ولی جهان تنها در صورتی برای من هستی می‌یابد و متحقق می‌شود که با من به عنوان فاعل فعال شناسایی مرتبط باشد. بی‌شک من خود را یک جهان می‌یابم، جهانی که برای من امری مسلم و مفروض است. در واقع، وجود جهان شرط وجود کثرتِ خودهاست. خود تنها در ارتباط با یک جهان، جهانی که خود با تصورات و مفاهیم، ارزشگذاریها و فعالیت

---

۱. *De L' act*, P. II. این کتاب دومین جلد کتاب او با عنوان دیالکتیک حال ابدی (*La dialectiquede L'éternel Présent*) است، عنوان جلد نخست دربارهٔ هستی (*De L'être*) است.

2. *Ibid.*, P. 59.

3. Parmenides

۴. interiority. <کلی> با یای وحدت و نه یای نسبت. ـ م.

5. *Ibid.*, P. 72.

6. Act

7. Spirit

8. immanent

9. non - self

خویش به آنها معنی می‌دهد، به وجود می‌آید. این بدان معنی است که فعلِ محضْ به من، هم فعلی را که با آن خود می‌شوم و هم جهان را به عنوان امری مسلم و مفروض، اعطا می‌کند. به عبارت دیگر، جهان از نظر لاول باید با یک خود فعال مرتبط باشد. جهانی که بالمره مستقل از هر گونه آگاهی باشد، وجود ندارد. البته نتیجه این نیست که جهان صرف خیال است، بلکه جهان شرط وجود کثرت خودهای متناهی، بستر فعالیت آنها و ابزار واسطِ بین آگاهیها و بنابراین بنیاد جامعهٔ انسانی است. آن همچنین جهان «فاصِل» بین فعل محض و فعل حاصل از بهره‌مندی است. با فرارفتن از حدود و موانع برقرارشده از سوی جهان است که آدمی تقدیر یا رسالت خود را محقق می‌سازد و به اتّحاد خود با فعل نامتناهی در مرتبهٔ آگاهی تحقق می‌بخشد.

هر کس که با ایدئالیسم آلمانی به خوبی آشنا باشد، احتمالاً مشابهتهای بسیاری بین سخنان لاول و فلسفهٔ فیخته می‌بیند. مثلاً نظریات فیخته در مورد «منِ» محض یا مطلق به عنوان فعالیت، «من» محدود و نه ـ من، جهان به عنوان زمینه و ابزار تحقّق رسالت اخلاقی انسان، و جهان به عنوان مظهر هستی مطلق، همگی به نحوی در تفکر لاول وجود دارند. البته نتیجهٔ این سخن آن نیست که لاول اندیشه‌های خود را از ایدئالیسم آلمانی اقتباس کرده بود. مسئله توجه به برخی مشابهتهاست، نه تأثیرپذیری مستقیم.

پیشتر، از تأکید لاول در کتاب دربارهٔ هستی بر جنبهٔ کلّی و متواطی هستی یاد کردیم، همین مسئله در کتاب دربارهٔ فعل نیز تکرار شده است. «گفتن اینکه هستی کلّی و متواطی است به این معنی است که ما همگی بخشی از یک کلّ[1] واحد هستیم و همین کل واحد است که به ما همان هستی‌ای را اعطا می‌کند که متعلق به اوست و بیرون از آن چیزی نیست»[2]. این ترکیب کردن نظریهٔ هستی به عنوان امری متواطی (چه فی‌نفسه و چه در ارتباط با مخلوقاتش)، با تعبیر «کلّ و جزء»[3] آشکارا نوعی اعتقاد به «همه خدایی موحدانه»[4] است ولی لاول نظریهٔ تواطی مفهوم وجود را در تأیید این نتیجه‌گیری خود به کار می‌برد که مطلق نه فقط منبع وجود متشخص است، بلکه خود نیز متشخص است، و در واقع شخصی است «که باید آن را متمایز از همهٔ دیگر شخصها دانست»[5]. به عبارت دیگر، او

---

1. Whole
2. *Ibid.*, P. 78.
3. Whole- and - part
4. monistic pantheism
5. *Ibid*, P. 140.

در پی آن نیست که از اعتقاد به خدای متشخص رها شود، بلکه می‌خواهد بگوید که نقش خدا، فی‌نفسه، با خلق خودهای متناهی [نفوس جزئیه] و جهان به هیچ وجه کم‌رنگ نمی‌شود. او نظریه‌ای مبتنی بر بهره‌مندی را اختیار می‌کند. «بنابراین بهره‌مندی[۱] ما را ملزم می‌کند که تجانس و عدم تجانس را نه فقط بین بهره‌مند[۲] و امر مورد بهره‌مندی[۳]، بلکه بین امر مورد بهره‌مندی و آنچه قابل بهره‌مندی[۴] است بپذیریم»[۵]. لازمهٔ این نظریه دربارهٔ بهره‌مندی تفاوت بین فعل (Act) و هستی (Being) و به عبارتی بین فعل‌الوهی و تمامیّت هستی دانسته شده است. «تمامیّت همان وحدت فعل (Act) است که در مقام منبع یگانه و تجزیه‌ناپذیر تمامی انحاء جزئیه در نظر گرفته شده است، منبعی که به نظر می‌رسد که همیشه و به نحوی قابل توجه، و می‌توان گفت به نحوی وافر، در خودِ سائقه‌ای[۶] که آنها را به وجود می‌آورد و در همان منبعی که همهٔ هستیها بسته به توان خویش از آن بهره‌مندند، منطوی و موجود است.»[۷] به عبارت دیگر، تمامیت هستی امری محصّل، تحقق یافته و ایستا نیست. فرآیند خلاقی از تمامیت یافتگی، که ظهور فعل محض، منبع و علت ساری و جاری در همهٔ هستیها و در عین حال متمایز از آنهاست، وجود دارد.

فلسفهٔ لاول البته نمونه‌ای از گرایش به مابعدالطبیعهٔ معطوف به دین برای رهاشدن از نوعی اعتقاد به خداست که با تصویریاتصورپردازی خیالی همراه است (اعتقادی که خدا را امری موجود در «خارج» یا در [عالم] «بالا» می‌داند) بی‌آنکه به نوع اعتقاد اسپینوزایی دربارهٔ خدا یا قسمی یگانه انگاری فرو افتد که در آن مفهوم خدای شخصی جایی ندارد. این گرایش به نوعی وحدت وجود که برای پرهیز از دو سوی افراط و تفریط مطرح شد کاملاً قابل درک است. ولی ارائهٔ این نظریه در قالبی که صورت هماهنگ و منسجم قابل قبول داشته باشد بسیار دشوار است. شاید فردینان آلکیه[۸] مخالف سرسخت هر نوع

1. participation
2. participant
3. participated
4. participable
5. *Ibid.*, P. 72.
6. élan
7. *Ibid.*, P. 80.

۸. Ferdinand Alquié در سال ۱۹۰۶ متولد شد. از ۱۹۴۷ تا ۱۹۵۲ استاد دانشگاه مون‌پلیه و در دانشگاه سوربن نیز صاحب کرسی بود. برخی از آثارش عبارت است از حسرت هستی (*La nostalgie de L'être*, 1950)، فلسفهٔ

⟵

یگانه‌انگاری و عینیت‌سازیِ هستی، در اینکه لاول را هم یگانه‌انگار دانسته است، محق‌نباشد. البته مسلم است که لاول از هستی به عنوان یک تمامیت سخن می‌گوید، حتی اگر این تمامیت و کل به مفهوم هگلی و نه پارمنیدسی آن دانسته شود. هرچند که اگر از دیدگاهی خدا باورانه[۱] به مسئله بنگریم می‌بینیم که لاول می‌کوشد تا با تفاوت گذاشتن بین فعل محض و تمامیت وجود، و اوّلی را باطن خلاق دومی دانستن، موضع خود را حفظ کند، ولی روشن است که این بحث همچنان باقی است که آیا آراء مختلف او با یکدیگر ناسازگارند یا نه. البته می‌توان ادعا کرد که وقتی می‌کوشیم تا دربارهٔ امر مطلق و ارتباط جزئیات با مطلق سخن بگوییم زبان ناگریز ناتوانی خویش را آشکار می‌کند. ولی شاید پاسخ این باشد که در این مورد سکوت بهترین روش است. در واقع، به عقیدهٔ آلکیه، هستی، کما هو، از دسترس ما بیرون است،[۲] زیرا هستی گرچه بنیاد تمامی داده‌های تجربه است، ممکن نیست خودْ یک داده باشد.

۶. امانوئل مونیه و مذهب اصالت وجود شخص[۳]

گرچه در فلسفهٔ روح، به بیان لوسن و لوئی لاول، مقدار قابل توجهی مابعدالطبیعه هست، تأکید قابل ملاحظه‌ای هم بر مسئلهٔ تقدیر یا رسالت انسان در مقام شخص وجود دارد. لوسن کتابی با عنوان سرنوشت شخصی[۴] و لاول هم کتابی با عنوان «من» و سرنوشت آن[۵] منتشر کردند. بعلاوه، چنانکه دیدیم، لاول از عمل، که به عقیدهٔ او موجِد فرد است شروع می‌کند. فلاسفه‌ای هم که نوعاً با عنوان اگزیستانسیالیست شناخته می‌شدند، به شخص پرداخته‌اند. از جمله مارسل در مورد روابط شخصی مطالب بسیاری می‌گوید، سارتر هم بر آزادی خلاّق آدمی تأکید می‌کند. توماس‌گرایان، مثل ژاک ماریتن، نیز در تفکر خویش بر عناصر مربوط به اصالت وجود شخص تأکید می‌کنند. عقب‌تر که برویم،

←

سوررئالیسم (*Philosophie du surréalism*, 1955)، زندگی و آثار دکارت (*Descartes, L'homme et L'oeuvre*, 1956) و تجربه (*L'expérience*, 1957).

1. theistic

۲. به گفتهٔ حکیم سبزواری: کُنهه فی غایة الخفاء. ـ م.

3. personalism

4. *La destinée Personelle*

5. *Le moi et son destin*

می‌بینیم رنوویه، که در ویلیام جیمز تأثیر داشت، عنوان آخرین کتاب خود را اصالت وجود شخص[1] گذاشته بود. به عبارت دیگر، تأکید بر ماهیت و ارزش فرد و تأکید بر شخص در ارتباط با تفسیر کلی ما از واقعیت، مخصوص و منحصر به هیچ مکتب یا گروه خاصّی در فلسفهٔ متأخّر فرانسه نیست. ریشه‌های فردگرایی را می‌توان در سنّت عقیده به اصالت روح در فلسفهٔ فرانسه جست‌وجو کرد. تأکید گسترده و مستقیم بر شخص در تفکّر اخیر فرانسه را می‌توان با عکس‌العمل مشترک در قبال گرایشهای عقلانی و اجتماعی ـ سیاسی مربوط کرد که با انسان صرفاً به صورت موضوع پژوهش علمی برخورد می‌کند یا او را تا مرتبهٔ کارکردش در حوزهٔ اقتصادی یا در کلیّت اجتماعی ـ سیاسی پایین می‌آورد. البته در برخی، مثل لوسن و لاول و هم متفکرانی کاملاً متفاوت، مثل مارسل و ماریتن، انگیزهٔ قویّ دینی نیز وجود دارد. در نظر آنها انسان بالطبع معطوف و متوجه به غایت یا هدفی فراتجربی است.

آنجا که سخن از اصالت وجود شخص در فلسفهٔ متأخر فرانسه به میان می‌آید، احتمالاً در آغاز به اندیشهٔ امانوئل مونیه (۱۹۰۵ ـ ۱۹۵۰)، ویراستار مجلهٔ روح[2]، و نویسندگان خاص دیگری همچون دنی دو روژمون[3]، پروتستان اهل سویس و موریس نِدونسل[4] اشاره می‌شود. در این بخش، اصطلاح اصالت وجود شخص را به این مفهوم محدود به کار می‌بریم. البته تأکید بر این مسئله مهم است که نباید این محدودیت را چنان تفسیر کرد که لازمهٔ آن انحصار طرح افکار مربوط به اصالت وجود شخص در فلسفهٔ فرانسه به این فیلسوفان باشد. مونیه در دفاع از مکتب اصالت وجود شخص به معنی دقیق کلمه عملیات و اقدامات خاصی انجام داده است، حال آنکه در خصوص متفکران دیگر، آراء مبتنی بر اصالت وجود شخص غالباً بخشی، هر چند مهّم، از فلسفه‌ای را تشکیل می‌دهد که به آن نام دیگری مثل فلسفهٔ روح یا اگزیستانسیالیسم یا توماس‌گرایی داده شده است.

امانوئل مونیه درگرنوبل[5] متولد شد و فلسفه را ابتدا در زادگاه خویش و سپس در پاریس تحصیل کرد. او متأثر از آثار شارل پگی (۱۸۷۳ ـ ۱۹۱۴) بود و در ۱۹۳۱ با

---

1. *Le Personnalisme*
2. Esprit
3. Denid de Rougemont
4. Maurice Nédoncelle
5. Grenoble

همکاری دیگران کتابی دربارهٔ اندیشهٔ پگی منتشر کرد.[1] او همچنین تحت تأثیر فیلسوف معروف روسی، نیکلای بردیایف (۱۸۷۴ ـ ۱۹۴۸)، بود که از ۱۹۲۴ در پاریس اقامت گزیده بود. مونیه چند سال در دبیرستانهای فلسفه تدریس کرد و در ۱۹۳۲ سرویراستاری نشریهٔ ادواری تازه‌تأسیس روح را بر عهده گرفت و این مسئولیت تا سال ۱۹۴۱، که انتشار نشریهٔ مذکور از سوی حکومت ویشی ممنوع شد، ادامه داشت[2]. او بعد از جنگ نشریهٔ روح را به صورت ارگان مکتب عقیده به اصالت وجود شخص دوباره منتشر کرد.

در سال ۱۹۳۵ مونیه کتاب انقلاب شخص‌گرایانه و جمع‌گرایانه[3] و در ۱۹۳۶ کتابی با عنوان از مالکیت سرمایه‌داری به مالکیت انسانی[4] و مانیفست اصالت وجود شخص، در خدمت اصالت وجود شخص[5]، را منتشر کرد. آثارش سبب شد که در برخی مجامع کاتولیک به‌عنوان یک مارکسیست تمام عیار اشتهار پیدا کند. در ۱۹۴۶ مقدمه‌ای بر فلسفه‌های اگزیستانسیالیستی[6] و کتابی دربارهٔ شخصیت با عنوان رساله دربارهٔ شخصیت[7] را منتشر کرد. در بین آثاری که پس از جنگ منتشر کرد می‌توان به اصالت وجود شخص چیست[8]؟ (۱۹۴۷) و مکتب اصالت وجود شخص[9] (۱۹۵۰) اشاره کرد.

مونیه در آغاز کتابش دربارهٔ فلسفه‌های اگزیستانسیالیستی اشاره می‌کند که نهضت اگزیستانسیالیستی را به معنی عام می‌توان عکس‌العمل فلسفهٔ انسان در قبال تندرویهای فلسفهٔ ایده‌ها و فلسفهٔ اشیاء دانست.[10] منظور او از فلسفهٔ ایده‌ها در این خصوص آن نوع فلسفه‌ورزی است که متمرکز بر مفاهیم عام انتزاعی و موقوف بر طبقه‌بندی برحسب مقولات هر چه شاملتر و جامعتر است، به حدی که جزئیات صرفاً نقشی فرعی داشته باشند و تنها در صورتی موضوع تأمل فلسفی واقع شوند که بتوان، با قرار دادن آنها

---

1. *La pensée de Charles Péguy*

۲. مونیه خود در سال ۱۹۴۲ دستگیر شد و تا زمان آزادی، چند ماهی را در زندان گذراند، او عضو فعال نهضت مقاومت بود.

3. *Revolution Personnaliste et Communautaire*

4. *De La Propritété Capitaliste á la Propritété humaine*

5. *nanifesto au service du personnalism*

6. *Introduction aux existentialismes*

7. *Traité du Caractére*

8. *Qu' est-ce que le Personnalisme*

9. *Le Personnalisme*

10. *Existentialist Philosophies*, translated by E. Blow (London, 1948), P. 2.

تحت مفاهیم کلّی، آنها را از فردیّت و در مورد انسان از آزادی، بیرون آورد. بنابر تفسیر کی‌یرکگارد[1] این مسیر فکری با شروع از یونان قدیم، در ایدئالیسم مطلق هگل به نقطهٔ اوج خود می‌رسد. فلسفهٔ اشیا نیز به معنی نوعی تفکر فلسفی است که با نزدیک کردن خود به علوم طبیعی، انسان را صرفاً به صورت عینی، به عنوان شیئی در بین سایر اشیای جهان طبیعی، مورد توجه قرار می‌دهد. مونیه می‌داند که در عقل‌باوری از یک سو و پوزیتیویسم از سوی دیگر «تندرویهایی» وجود دارد. ولی به عقیدهٔ او عکس‌العمل اگزیستانسیالیستی، به ویژه در صورت الحادی آن، نیز شریک جرم این تندروی است. به نظر او مذهب اصالت وجود شخص از یک سو، به نحوی کلی و به جهت عکس‌العمل در قبال نظامهایی مثل نظامهای اسپینوزا و هگل شبیه اگزیستانسیالیسم است و از سوی دیگر شبیه ماتریالیسم و رفتارگرایی. ولی در اگزیستانسیالیسم نیز «گرایش مضاعفی به کل‌گرایی و بدبینی، که وجه فارق آن از اصالت وجود شخص با برداشت ما از آن است»[2] می‌بیند.

مونیه تأکید می‌کند که مذهب اصالت وجود شخص «یک نظام»[3] نیست. زیرا تأکید آن بر اشخاص آزاد و خلاق است و این خودْ اصلی به نام «اصل غیرقابل پیش‌بینی بودن»[4] را مطرح می‌کند که با نظام‌سازی محدود و مشخص مخالف است. آشکار است که مراد مونیه از «نظام» فلسفه‌ای است که می‌کوشد تا تمامی رویدادها، از جمله افعال آدمی را به صورت لوازم ضروری مبادی اولی خاص یا آثار ضروری علل غایی، درک و فهم کند. یک «نظام» تمامی آزادی خلاق در افراد را طرد و دفع می‌کند. به هر حال اینکه بگوییم مذهب اصالت وجود شخص یک نظام نیست، به این معنی نیست که بگوییم فلسفه نیست و نمی‌توان آن را در قالب مجموعه‌ای از تصورات و تصدیقات بیان کرد یا صرفاً نوعی تلقی ذهنی است. هم چیزی به عنوان جهانِ شخص‌گرا وجود دارد و هم چیزی به عنوان فلسفهٔ شخص‌گرایی. به بیان دقیقتر، فلسفهٔ شخص‌گرایی ممکن است انواعی

---

1. Kierkegaard

۲. نترس باش، ترجمه انگلیسی از C. Rowland (لندن، ۱۹۵۱) ص ۱۸۴. این جلد مشتمل بر دو اثر از آثار مونیه است و مطلب فوق از بخش دوم آن که ترجمه‌ای است از شخص‌گرایی چیست؟ نقل شده است.

3. *Personalism*, translated by P. Mairet (London, 1952), P. Vii.

4. *Ibid.*, p.VII.

داشته باشد. زیرا ممکن است شخص‌گرایی‌ای مبتنی بر لاادری مذهبی باشد، حال آنکه شخص‌گرایی مونیه دینی و مسیحی است. البته همهٔ اینها را تنها در صورتی می‌توان فلسفه‌های شخص‌گرا دانست که ایدهٔ مشترکی داشته باشند و این ایدهٔ مشترک هم نوعی دعوت به عمل است. خود مونیه فرد پیکارگر و جنگاوری بود. در مقدمهٔ رساله دربارهٔ شخصیت، به صراحت می‌گوید که علم مورد نظر او «یک علم جنگجو»[1] است. مونیه در پیکارگری شبیه راسل است. با این تفاوت که راسل بین پیکارگر بودن و فیلسوف متخصص بودنش تفاوت می‌گذاشت، ولی تلقی مونیه از اعتقادات فلسفی خودش این بود که آنها خود را طبیعتاً در حوزهٔ عمل نشان می‌دهند.

تلقی شخص‌گرایی مورد نظر مونیه از انسان در تقابل با برداشت ماتریالیسم و فروکاهش انسان صرفاً به یک شئ مرکّب مادی است. در عین حال، مخالف هر گونه ایدئالیسم است که مادّه، و از جمله جسم انسان، را به صرف انعکاسی از روح و یا امری ظاهری فرو می‌کاهد، و همچنین با عقیده به توازی پدیده‌های روانی ـ جسمی [و قائل نشدن به رابطه‌ای علّی بین آنها] نیز تعارض دارد. انسان صرفاً یک موجود مادی نیست، ولی از این سخن چنین نیز بر نمی‌آید که او روح محض است یا اینکه دقیقاً تجزیه به دو جوهر یا دو مجموعه تجربه است. انسان هم «کلاً جسم و هم کلاً روح»[2] است و وجود نفسانی و وجود مادی هر دو متعلّق تجربه واحدی‌اند. وجود انسان وجودی مادّی است. او به طبیعت تعلّق دارد، ولی می‌تواند از طبیعت هم تعالی بجوید، به این معنی که می‌تواند تدریجاً بر آن تسلط پیدا کند و یا آن را به اختیار خود در آورد. البته این تسلّط بر طبیعت را صرفاً بهره‌برداری نیز می‌توان دانست. ولی از نظر فرد قائل به اصالت وجود شخص، طبیعت برای آدمی مجال تحقّق بخشیدن به رسالت اخلاقی و معنوی او یا انسانی کردن[3] و شخصی کردن جهان[4] را فراهم می‌کند. «ارتباط شخص با طبیعت صرفاً خارجی نیست، بلکه دیالکتیکی از دادوستد و تعالی است.»[5]

به این ترتیب، عقیده به اصالت وجود شخص را می‌توان به منزلهٔ ابراز وجود دوبارهٔ آدمی در برابر استبداد طبیعت، استبدادی که ماتریالیسم هم نشان‌دهندهٔ آن در ساحت

---

1. *Une science Combattante; Traité de Caractére*, P. 7.
2. *Personalism*, P. 3.
3. humanizing
4. personalizing
5. *Ibid*, P. 13.

عقل است، دانست. چنانکه می‌توان آن را همچون تأکید مجدد فرد دانست بر آزادی خلاقش در برابر هر گونه نظام استبدادی همه‌گیر که آدمی را تا حد صرفاً سلولی از ارگانیسم اجتماعی فرو می‌کاهد یا او را با کارکرد اقتصادی‌اش یکی می‌داند. حاصل این سخن به‌هیچ وجه آن نیست که شخص‌گرایی[1] و فردگرایی[2] یک چیزند. فرد به معنی تحقیرآمیزی که شخص‌گرایان به کار می‌برند انسانِ خود محور یعنی فرد مجزای جدا از جامعه است، چنانکه به معنی انسان همچون موجودی عاری از رسالت اخلاقی نیز هست. از اینجاست که دنی دوروژمون نیز فرد را به صورت «انسانی بی‌تقدیر»، انسانی بدون رسالت یا دلیلی برای موجود بودن، انسانی که جهان از او هیچ توقعی ندارد[3]، توصیف می‌کند. فردْ انسانی است متمرکز بر خویش. از نظر مونیه این خودمحوری نشان‌دهندهٔ سقوط و زوال مفهوم شخص است. «شرطِ نخست عقیده به اصالت وجود شخص، تمرکز زدایی او (انسان) از خویش است»،[4] به این معنی که خود را به دیگران اعطا کند و در ارتباط با اجتماع برای آنها قابل دستیابی باشد. شخص فقط در ارتباطی جمعی و به منزلهٔ عضوی از «ما» وجود پیدا می‌کند. انسان صرفاً در مقام عضوِ اجتماعی از افراد است که واجد رسالتی اخلاقی می‌شود. دنی دو روژمون رسالت را به معنی کاملاً مسیحی آن تفسیر می‌کند. شخص و رسالت تنها در فعل یگانهٔ خویش در تبعیت از فرمان خداوند که محبت به همنوع نامیده شده، ممکن می‌شوند ... فعل، حضور و تسلیم، این سه واژه، شخص را تعریف می‌کنند، بلکه همانها هستند که مسیح از ما می‌خواهد باشیم: «همنوعت را مثل خودت دوست بدار»[5]. مونیه هم کمتر از این پای‌بند مسیحیت نیست.[6] ولی در باب دیدگاه قائل به اصالت وجود شخص سخن کلی‌تر و کافی‌تری دارد. «اهمیت هر شخص چنان است که هیچ چیزی در جهان اشخاص نمی‌تواند جای او را بگیرد.»[7] به عبارت دیگر، هر انسانی در زندگی، در قبال ارزشهای شناخته شده، رسالت خاص خود را دارد؛ البته این رسالت مبتنی بر وجود جهانی از افراد و روابط بین آنهاست. اگر از

---

1. personalism
2. individualism
3. *Politique de la personne*, P. 56.
4. *personalism*, P. 19.
5. *Politique de la Personne*, PP. 52-3
6. See for example, *Personnalisme et Christionismem*, reprinted in *Liberté sans Conditions*, (1946)
7. *Personalism*. P. 41.

رسالت انسان جنبهٔ دینی آن (اجابت دعوت الهی) را جدا کنیم، استفادهٔ او از آزادی خلاقش برای تحقق بخشیدن به ارزشها، تنها وجه مشارکت وی دربرپاکردن جهانی از اشخاص و انسانی کردن یا شخصی کردن جهان، خواهد بود.

مونیه در بیانیهٔ[1] مکتب اصالت شخص، که در اکتبر سال ۱۹۳۶ در نشریهٔ روح منتشر شد، در عین حال که بر آن بود که نمی‌توان تعریف دقیقی از مفهوم شخص به دست داد، تعریف یا توصیف ذیل را به عنوان تعریفی قابل قبول ارائه کرد. «شخص موجودی روحانی متشکل از تقرّر و استقلال در هستی است و این تقرّر را با تصدیق سلسله مراتبی از ارزشهایی که آنها را آزادانه پذیرفته و جذب وجود خود کرده و با آنها زیسته است، و همچنین با تعهّد مسئولانه و استقامت در اعتقاد به آنها، حفظ می‌کند. به این ترتیب، شخص تمامی فعالیت خود را در آزادی وحدت می‌بخشد و با افعال خلاقهْ رسالت یگانه و منحصر خویش را بسط می‌دهد.» مفهوم تحول دائم کم و بیش معادل مفهوم تکرار در اندیشهٔ کی‌یرکگارد و وفاداری یا دینداری مارسل است. در باب تعهد مسئولانه هم مونیه عقیده به اصالت وجود شخص را دارای لوازمی در حوزه‌های اجتماعی و سیاسی می‌دانست. پیشتر هم اشاره شد که مونیه این عقیده را نه صرفاً درک و دریافتی نظری بلکه دعوتی نیز به عمل می‌داند.

بالاتر گفتیم که شخص‌گرایی را می‌توان عکس‌العملی در قبال جمعگرایی نظام استبداد جمعی دانست. این توصیف، چنانکه خود مونیه هم آشکارا به آن اشاره می‌کند، البته یک‌سویه و ناقص است. مسلم است که مکتب اصالت شخص مخالف فروکاستن فرد به حد یاخته‌ای از اندام اجتماعی و تبعیت محض آدمی از دولت (State) است. «دولت برای انسان است نه انسان برای دولت»[2]. در نظام استبداد جمعی ارزش شخص نادیده گرفته می‌شود. در واقع، «شخص» به «فرد» فروکاسته می‌شود، هر چند که فرد به یاختهٔ یک کل اندام‌وار تشبیه می‌شود. ولی این اصلاً بدان معنی نیست که مونیه حاضر است که به دفاع از دموکراسی بورژوایی سرمایه‌داری بپردازد. مسئله صرفاً سوءاستفاده‌های وقیحانه‌ای نیست که در نظام سرمایه‌داری صورت می‌گیرد و می‌توان بر آنها غلبه کرد و تا حدودی هم چنین شده است. مونیه بر آن است که نظام رو به گسترش

---

1. *manifesto*

2. *Personalism*, P. 112.

سرمایه‌داری در درون خود واجد عناصری معطوف به سوسیالیسم و مستلزم آن است. البته پیشنهاد طرحهایی ایدئالیستی که به موجب آنها اقتدار سیاسی و همهٔ فشارها و الزامها باید به نفع روابط شخصی محدود و مقید شوند، بسیار خوب است. آنارشیسم هم شاید ایدئالیستی باشد، ولی واقعگرایانه نیست و نمی‌فهمد که رشته‌های اتصال افراد به یکدیگر باید در ساختارها و اقتدار سیاسی جلوه کند. مکتب اصالت وجود شخص در پی نوعی تجدید سازمان اجتماعی است که پاسخگوی مقتضیات حیات اقتصادی به تناسب بسط و توسعهٔ آن و در عین حال مبتنی بر بازشناسی طبیعت و حقوق شخص است. سرمایه‌داری از جهات مهمی ضدانسانی است. امّا نظام استبداد جمعی نیز همین گونه است. آنارشیسم هم راه‌حل مسئله نیست. خلاصه مکتب اصالت وجود شخص مستلزم تأمل دوباره در ساختارهای اجتماعی و سیاسی ما همراه با عنایتی به بسط سوسیالیسمِ «شخصی‌شده[1]» است.

البته مونیه خود را محصور در بیان کلّیات نمی‌کند، ولی ما در اینجا نمی‌توانیم به بحثهای عینی‌تر او در این زمینه بپردازیم. اشاره به همین نکته کافی است که او به خوبی از تلاشهای صورت گرفته برای بهره‌برداری از مذهب اصالت وجود شخص (دفاع از شخص)، به نفع «تنگ‌نظرانه‌ترین نوع محافظه‌کاری اجتماعی»[2]، یا در خدمت دموکراسی بورژوازی، آگاه است. او تأکید می‌کند که کافی نیست که صرفاً از واژه‌هایی چون «فرد» و جامعه استفاده کنیم. برای ابقای جنبهٔ انقلابی مذهب اصالت وجود شخص باید از مسائلی همچون «پایان جامعهٔ بورژوایی غرب، اشاعهٔ ساختارهای سوسیالیستی، نقش کارگردر ابتکار،[3] نیز سخن به میان آوریم. در عین حال، مونیه از این نکته کاملاً آگاه است که همهٔ جوامع سیاسی یا دینی مستعدند که به جامعه‌ها یا گروههایی بسته تبدیل شوند و سد راه پیشرفت به سوی وحدت انسانیت شوند که، برخلاف نظر سارتر، متقضای طبیعت مشترک آنهاست. بعلاوه، گرچه مونیه در تحلیل سرمایه‌داری تمایل به شیوهٔ تفکری شبیه به شیوهٔ تفکّر مارکس دارد، ولی رسالت یا تقدیر آدمی را صرفاً در جامعه‌ای مادی و دنیایی، حتی از نوع کمال مطلوب آن، قابل تحقق نمی‌داند. ایمان

1. personalized socialism
2. *Personalism*, P. 187.
3. *Ibid*, P. 186.

مسیحی او همیشه باقی است. ولی استفاده از آن را به صورت عذر و بهانه‌ای برای منفعل بودن یا نادیده گرفتن وظایف در قلمرو سیاست و اجتماع مردود می‌داند. به احتمال بسیار، او اگر عمر طولانی‌تری یافته بود از تلاش برای توسعهٔ گفت‌وگو بین مسیحیان و مارکسیستها دربارهٔ دو موضوع انسان و اومانیسم حمایت می‌کرد.

نگرش موریس نِدونسل عقلانی‌تر است. اصالت وجود شخص [در اندیشهٔ او] صورت نوعی پدیدارشناسی و مابعدالطبیعهٔ شخص به خود می‌گیرد و توجه خاصی مصروف ساختار اساسی آگاهی، به‌گونه‌ای می‌شود که در رابطهٔ من ـ تو (آگاهی از من یا خودْ غیرقابل انفکاک از آگاهی از دیگری است) و در بُعد و معنی دینی آن بیان شده است.[1] گرچه نظر ندونسل دربارهٔ انسان موافقت اساسی با نظر مونیه دارد، ولی در مورد لوازم سیاسی و اجتماعی عقیده به اصالت وجود شخص از خود تردید نشان داده است. او هم قبول دارد که این عقیده، به معنی عام دارای لوازم اجتماعی است. مثلاً هر گونه سازمان اجتماعی که حقوق شخص به عنوان شخص را به رسمیّت نشناسد، یا ارزش فرد را تقلیل دهد، به همین مقدار با دیدگاه مبتنی بر قبول اصالت وجود شخص ناسازگار است. ولی او بر استفاده از این عقیده و در قالب قانونی برای دفاع از «هیچ حزبی»[2] صحه نمی‌گذارد و در خصوص امید به حل مسائل اجتماعی و سیاسی با انقلاب یا با تحقق سریع برخی ساختارهای آرمانی، به درستی قدری بدبینی نشان می‌دهد. «انتظار بیش از حد از زندگی جمعی داشتن»[3] خردمندانه نیست. به عقیدهٔ ندونسل «شاید تبعات عقیده به اصالت وجود شخص بیش از همه در فلسفهٔ دینی، قابل توجه باشد.»[4] روشن است که نگرش او تا اندازه‌ای با نگرش مونیه متفاوت است.[5]

---

۱. به ویژه ← رابطه متقابل آگاهی. رساله ای در باب ماهیت شخص. *La reciprocite des Consciences sur la nature de la personne* 1942).

2. *Vers une Philosophie de L' amour et de la Personne (Towards a Philosophy of Love and of the Person)*, 1957. P. 267.

3. *Ibid.*, P. 266.

4. *Ibid.*, P.259.

۵. مقصودم این نیست که مونیه خوشبینی کورکورانه داشت. چنین نبود، ولی بالخصوص درگیر حوزهٔ مسائل اجتماعی ـ سیاسی بود.

فصل پانزدهم

دو متفکر دینی

۱. تیار دو شاردن

یکی از جالب توجه‌ترین پدیده‌های سالهای اخیر علاقهٔ بسیار گسترده به اندیشهٔ کشیش یسوعی پیرتیار دوشاردن (۱۸۸۱ ـ ۱۹۵۵) است. این علاقه از آن جهت جالب توجه است که گرچه در بین یسوعیان، اختر شناسان و محقّقان معروفی بوده‌اند، ولی معمولاً از چنین منبعی توقع [ارائهٔ] جهان‌بینی‌ای کاملاً اصیل و برجسته نمی‌رود، آن هم به حدی که نه فقط مورد توجه خوانندگان متعلق به سنّتهای مختلف مسیحی، بلکه حتی کسانی هم که به هیچ عقیدهٔ دینی به معنی رایج آن مقید نیستند، قرار بگیرد. درست است که تیاردو شاردن نتوانست از مقامات کلیسایی مافوق خود اجازهٔ نشر آثاری را بگیرد که بالخصوص با نام او منتشر شوند، ولی درست نیست که شهرت او را مربوط به مشکلاتی بدانیم که در راه نشر آثارش متحمل شد. علاقه‌ای که پس از مرگش به نوشته‌های او نشان داده شد ناشی از محتوای جهان‌بینی او بود؛ محتوایی که مبتنی بر دیدگاهی تکاملی نسبت به جهان و انسان، آن هم نه با اکراه یا از باب دفاع دینی، بلکه مشتاقانه و پرشور، است و او این دیدگاه را در قالب جهان‌بینی‌ای که نه فقط فلسفی بلکه مسیح‌شناختی

نیز هست، بسط می‌دهد. این آمیختگی نظریهٔ علمی با بینش فلسفی و مسائل و مباحث مسیحی برای گروهی از دانشمندان، فلاسفه و الهی‌دانان، هرچند به ادلّهٔ مختلف نامطلوب است، به ویژه شاید از آن رو که کل آن به صورت جهان‌بینی اقناعی مطرح شده است نه در قالب نتایج استدلالهای معقول و منسجم؛ ولی این نوع جهان‌بینی که علم، فلسفه‌ای دربارهٔ جهان و اعتقادات مسیحی را در خود جمع دارد و در عین حال به نحو بارزی خوشبینانه است، دقیقاً همان چیزی است که افراد بسیاری در جست‌وجویش بوده و در آرزوی آن بوده‌اند و آن را در جای دیگر نیافته‌اند. این نگرش حتی برای کسانی مثل جولیان هاکسلی[1] هم، که احساس می‌کند نمی‌تواند تا آخر خط با تیاردو شاردن همراه باشد ،خوشایند است. البته روش نوین تیاردوشاردن در باب دفاعیات دینی اگر مورد توجه تفصیلی عقل تحلیلی خشک و بی‌رحم قرار گیرد موفق از آب در نمی‌آید، ولی تردید نیست که پاسخ به نیاز محسوسی است.

تیاردوشاردن در اوورنی[2]، که فاصله کمی از کلرمون فران[3] دارد، به دنیا آمد. پس از تحصیل در مدرسه‌ای یسوعی، در سال ۱۸۹۸ به عنوان کشیشی تازه‌کار وارد جامعهٔ یسوعی شد و در جنگ اول جهانی در یگان پزشکی در ارتش فرانسه خدمت کرد. با توجه به علاقه‌ای که پیشتر به زمین‌شناسی داشت، ضمن تدریس در مدرسه‌ای یسوعی در قاهره و پیش از شروع به مطالعات کلامی در اورپلاس[4]، در نزدیکی هستینگز[5]، اشتیاق بسیاری به دیرین‌شناسی پیدا کرد و در ۱۹۰۸ مقاله‌ای دربارهٔ چینهٔ مربوط به دورهٔ ائوسن[6] نواحی اطراف مینیه[7] منتشر کرد. او بعد از جنگ در دانشگاه سوربن علوم طبیعی تحصیل کرد و در ۱۹۲۲ از رسالهٔ دکتری خود دربارهٔ پستانداران دورهٔ ائوسن تحتانی در فرانسه[8] و رده‌های آنها با موفقیت دفاع کرد. در سالهای ۱۹۲۳ـ۱۹۲۴ عضو

---

1. Julian Huxley
2. Auvergne
3. Clermont-Ferrand
4. Ore place
۵. Hastings، یسوعیان فرانسوی فرانسه را در سال ۱۹۰۲ به‌واسطهٔ قوانینی که در حکومت ضدمذهبی کومب (cumbes) تصویب شد، به قصد انگلستان ترک کردند. تیار نیز مطالعات اولیهٔ خویش را، به عنوان یک یسوعی، در جزیرهٔ جرسی (Jersey) انجام داد.
۶. eocene یکی از تقسیمات چینه‌شناسی دورهٔ سوم زمین‌شناسی است. ائوسن را به سر چینهٔ تحتانی، میانی و فوقانی تقسیم می‌کنند. ـ م.
7. *L'éocén des environs de Minich*
8. Lower Eocene period France

یک گروه دیرین‌شناسی در چین بود. در این زمان او دیگر به اندیشهٔ خود در باب کیهان‌زایی[1] دست یافته بود. یعنی اندیشه‌ای که عالم را همچون جنبش پویای تکامل‌یابنده‌ای می‌داند که در آن دوگانگی بین جسم و روح از میان می‌رود[2]. جسم امری صرفاً در مقابل روح نیست، بلکه روح از مادّه پدید می‌آید و حرکت عالم به سوی بسطِ افزونتر روح است.[3] از نظر تیار انسان طبیعتاً حایز جایگاهی محوری در جنبش تکاملی است. ایمان عمیق مسیحی که از آغاز جوانی داشت او را به مفهوم مسیحِ کیهانی[4] [یعنی] تکامل در قلمرو مسیح محور[5]، رهنمون شد.

تیار در ۱۹۲۰ تدریس در انستیتو کاتولیک[6] را آغاز کرد و پس از دیدار خود از چین به همانجا بازگشت. ولی به واسطهٔ تفننهایی که در خارج از حوزهٔ علم می‌کرد، مثل تلاش برای موافق کردن آموزهٔ گناه نخستین با دیدگاه تکاملی خودش، مقامات ارشد دینی از او خواستند که پاریس را ترک گوید و نوشته‌های خود را به مسائل علمی منحصر کند. از ۱۹۲۶ تا ۱۹۲۷ او در چین بود و از آنجا، بعد از توقفی کوتاه در فرانسه، به اتیوپی رفت و پس از آن دوباره به چین، که پژوهشهای جغرافیایی و دیرین‌شناسی خود را در آنجا ادامه داد، بازگشت. به جز سفرهای کوتاهی که به فرانسه، امریکا، انگلستان، هندوستان و برخی کشورهای دیگر شرق داشت، تا سال ۱۹۴۶ در چین ماند. در ۱۹۲۶ کتاب ساحت الهی[7] را نوشت، تأملی دینی که در آن وجه مسیح محوری اندیشهٔ او به‌خوبی نمایان است. حال آنکه پدیداری به نام انسان[8] در ۱۹۳۸ آغاز شد و در ۱۹۴۰ پایان یافت، ولی او اجازهٔ نشر آثار اصلی خود در زمینه‌های خارج از حوزهٔ علوم تجربی را نیافت. در واقع در ۱۹۴۷ به او گفته شد که از فلسفه دوری کند.

از ۱۹۴۶ تا ۱۹۵۱ تیار در پاریس بود. در ۱۹۴۸ کرسی‌ای در کولژ دوفرانس و به

---

1. cosmogenesis

۲. تیار آثار برگسون را خوانده و از آنها اثر پذیرفته بود. ولی راههای متفاوت تکامل را که برگسون مطرح کرده بود نمی‌پذیرفت، بلکه به راههای متشابه و متقارب قائل بود.

۳. ظاهراً در سال ۱۹۲۵ بود که تیار ایدهٔ حلقهٔ کیهانی (noosphere) را مطرح کرد. اصطلاحی که دوستش لوروا هم، که بعدها استاد کولژ دوفرانس شد، آن را پذیرفت.

4. cosmic christ

5. christocentric

6. Institut Catholique

7. *Le milieu divin*

8. *Phénomène humain*

عنوان جانشین آبه بروی[1] به او پیشنهاد شد، ولی مقامات دینی به او دستور دادند که از پذیرش آن امتناع کند. به هر حال، در ۱۹۴۷ به عضویت آکادمی علوم فرانسه و در ۱۹۵۰ به عضویت انستیتو دوفرانس در آمد. تیار در ۱۹۵۱ فرانسه را به قصد دیداری از آفریقای جنوبی ترک کرد و پس از آن به نیویورک، که تا زمان مرگ همان‌جا بود (البته به جز سفر دوم به افریقا با کمک بنیاد ونر گرن[2] و سفرهای مختلف در داخل ایالات متحده و سفری به فرانسه در ۱۹۵۴)، رفت. در عید پاک سال ۱۹۵۵ بر اثر حمله قلبی درگذشت. وی به توصیهٔ یکی از دوستان فرانسوی یسوعی خود مبنی بر حفظ دستنوشته‌های آثار منتشر نشده‌اش در محلی امن، عمل کرد و نشر آنها از همان سال وفاتش آغاز شد.

بی‌تردید این مطلب درست است که تیار دوشاردن از عالم، به همان نحو که در علم مورد نظر است، شروع می‌کند و همان چیزی را که دیدگاه علمی دربارهٔ عالم می‌داند به قلمرو تأملات مابعدالطبیعی و عقاید دینی بسط می‌دهد. ولی این بخشی از حقیقت است و ممکن است گمراه‌کننده باشد. زیرا، از همان آغاز، جهان خود را در چشم او به‌صورت یک کل دارای ارزش، که ما هم اجزای آن هستیم، نمودار می‌کند. البته می‌توان پرسید که این ادعا که جهان دارای ارزش است دقیقاً به چه معنی است. یافتن پاسخی هم که فیلسوف تحلیلی را اقناع کند دشوار است. اما تردیدی نیست که از نظر تیار جهان صرفاً نظام پیچیده‌ای از پدیدارهای به هم پیوسته نیست، نظامی که اتفاقاً وجود دارد، بلکه یک کل دارای ارزش و معنی است. جهان در وهلهٔ نخست به صورت ترکیب پیچیده‌ای از انواع مختلف پدیدارها بر تجربه ظاهر می‌شود. از یک نظر علم موضوعات تجربه را به کانونهای کوچکتر انرژی تجزیه می‌کند، چنانکه در نظریهٔ اتمی چنین است. در عین حال، روابط متقابل بین آنها را هم آشکار می‌کند ونشان می‌دهد که از طریق انتقال انرژی با یکدیگر اتصال یکپارچه دارند و شبکه یا نظام پیچیده‌ای را می‌سازند. بنابراین جهان تشکیل یک تمامیت و یک کل را می‌دهد، نه فقط یک مجموعه را. بعلاوه، این کلیت ایستا نیست، بلکه بسط و تکامل می‌یابد. از نظر تیار تکامل صرفاً نظریه‌ای در باب منشأ انواع زنده یا نظریه‌ای زیست‌شناختی نیست، بلکه مفهومی است که بر کل جهان یا

1. Abbé Breuil

2. Wenner Gren Foundation

عالم اطلاق می‌شود. روشن است که علم تجربی مبتنی بر آگاهی است، زیرا بدون آگاهی، علم تجربی وجود ندارد. ولی علم تجربی آگاهی را، تا آنجا که ممکن باشد، به حساب نمی‌آورد و بر امور کمیت‌پذیر قابل اندازه‌گیری متمرکز است، به گونه‌ای که قلمرو ذهن، آگاهی و روح به صورت امری مقابل با جهان ماده یا به صورت شبه‌پدیدار[۱] ظاهر می‌شود. به عقیدهٔ تیار، حیات و آگاهی به نحو بالقوّه و از آغاز در ماده وجود دارند. چنانکه لایب‌نیتس هم می‌گفت، هیچ چیز نیست که جنبه‌ای روحی، یا به تعبیری نیرویی درونی نداشته باشد. بنابراین، جهان به صورت تمامیّت یا کلّی ظاهر می‌شود که به سوی غایتی، [یعنی] تحقق فزایندهٔ روح، بسط می‌یابد. انسانها هم اعضای یک کلّ اندام‌وار تکامل یابنده، یعنی عالم‌اند که واجد ارزشی روحانی است و به صورت تجلّی خداوند ظاهر می‌شود. به عقیده تیار، انسانیت به طور خودانگیخته و طبیعی، تبدیل به «نوعی دین جهانی»[۲] شده است. او می‌تواند بگوید که به مادّه یا به عالم معتقد است، مشروط به اینکه اعتقاد معنایی بیش از اعتقاد به وجود ماده یا وجود عالم داشته باشد.

تیار البته فقط این رأی کلی و اجمالی دربارهٔ جهان را به ما عرضه نمی‌کند. مثلاً او انرژی را متشکّل از دو جزء می‌داند: انرژی مماسی[۳]، که یک عنصر یا جزء را با اجزا و عناصر دیگرِ واجد همان درجه از پیچیدگی در عالم مربوط می‌کند، و انرژی پرتوی[۴] که عنصر یا جزء را به سوی پیچیدگی فزاینده و «استمرار»[۵] یا آگاهی سوق می‌دهد. همچنین می‌گوید اگر آنچه را که او به عنوان «مایهٔ عالم»[۶] توصیف می‌کند، به توده‌ای از ذرّات تجزیه کنیم، در این مرحلهٔ «ماقبل حیاتی»[۷]، «درون» اشیا، نقطه به نقطه مطابق با «بیرون» آنها، یعنی مطابق وجه بیرونی یا نیروی بیرونی آنهاست؛ بنابراین، این نظریّه که همهٔ عناصر عالم هر یک وجه درونی یا حیاتی‌ای از آن خود دارند، طارد علم مکانیستی مادّه نیست. از نظر بیرونی زیستکُره[۸] یا سپهر حیات تنها با پیدایش سلول آغاز می‌شود. تیار قائل به این فرض است که پیدایش حیات بر روی زمین رویدادی یگانه و همینکه به

---

1. epiphenomenon
۲. مطلب فوق از مقاله‌ای که در سال ۱۹۳۳ منتشر شد نقل شده است. *Science et Christ*, P. 151.
3. tangential energy
4. radial energy
5. continuity
6. the stuff of universe
7. pre-vital
8. biosphere

ظهور پیوست، رویدادی تکرارناپذیر، بود. به عبارت دیگر، پیدایش حیات، لحظه‌ای است در فرآیند تکامل که حرکت به سوی یک هدف است. البته تیار کاملاً واقف است که بسیاری از دانشمندان یا اغلب آنها منکر این معنی‌اند یا دلیلی بر تأیید آن نمی‌یابند که فرآیند تکامل به طور کلی، یا فرآیند حیات بالخصوص، رو به سوی هدفی داشته باشد. ولی او معتقد است که می‌تواند در تاریخ طبیعی موجودات زنده حرکتی به سوی پیدایش آگاهی یا حیات را نشان دهد. با ظهور آگاهی و تفکر، حلقهٔ کیهانی در شکل آغازین خویش به وجود می‌آید، ولی از سطح تشخص به مرحله‌ای فراتر از تشخص که معطوف و متمرکز بر وحدت است، و تیار آن را نقطهٔ «اُمگا»[1] می‌نامد، حرکت می‌کند، یعنی وحدت فرد و جمع در ساحات اندیشه و عشق. علائم تقرب به نقطهٔ امگا را به عنوان مثال، می‌توان در اتحاد عقلانی رو به رشد نوع بشر مثلاً در علوم تجربی و در فشارهایی که به اتحاد اجتماعی منجر می‌شوند ملاحظه کرد.

نویسندگانِ بسیاری به قرابت اندیشهٔ تیار دوشاردن با فلسفهٔ هگل توجه کرده‌اند. مثلاً آنجا که تیار می‌گوید انسان همان تکامل است که از خویش آگاه شده است و مفهوم حلقهٔ کیهانی، سپهر اندیشه و معرفت کلی را، که نه به صورت یک هویت منفک و مجزا بلکه در آگاهیهای فردی و به واسطهٔ آنها وجود دارد و آنها را با یکدیگر متحد کرده و نوعی وحدت در کثرت را به وجود می‌آورد، مطرح می‌کند، یادآور رأی هگل در باب بسط و توسعه‌ای است که روح به خویش می‌دهد. روشن است که هگل پیش از داروین می‌زیست و فرضیهٔ تکامل را، با پیوستگی زمانی‌ای که در آن وجود دارد، مربوط به دیالکتیک منطقی فلسفهٔ طبیعی خود نمی‌دانست. البته تیار دوشاردن، در باب تکامل زیست‌شناختی، قرابت بیشتری با برگسون دارد تا هگل. بعلاوه، او بر آن بود که هگل نوعی دیالکتیک منطقی مقدم بر تجربه را بسط داده است که با تکامل مورد نظر او، که مبنای علمی دارد، متفاوت است. ولی این مسئله این واقعیت را تغییر نمی‌دهد که مفهوم کلی مورد نظر تیار دربارهٔ بسط و توسعهٔ عالم یا جهان که در ذهن انسان و از طریق آن به خودآگاهی می‌رسد، و مفهوم حلقهٔ کیهانی که مبتنی بر [مفهوم] زیستکره است، و زیستکره که مبتنی بر مرحله‌ای است که فیزیک مکانیک در آن ممکن می‌شود، مشابهت

1. Omega Point

غریبی با رأی هگل در باب خود تحقّق‌بخشی[1] روح دارد. البته بستر تاریخی [مباحث] دو فیلسوف با یکدیگر متفاوت است. هگل‌گرایی را باید در بستر بسط و توسعه ایدئالیسم مابعد کانتی آلمان ملاحظه کرد، و این البته غیر از بستر تفکر تیار دو شاردن است. ولی درجه تفاوتی که بین دو جریان فکری می‌بینیم تا حدودی بستگی به تفسیر ما از هگل دارد. اگر تفسیر ما از هگل این باشد که او، به اصطلاح هستی پیشینِ یک ایدهٔ منطقی را مفروض می‌گیرد که خود را با ضرورتی دیالکتیکی در تاریخ کیهان و انسان متحقق می‌سازد، در این صورت احتمالاً می‌خواهیم بر تفاوت رهیافتهای تیار، با توجه به نقطهٔ عزیمت او از علوم تجربی، و هگل تأکید کنیم. اگر بر آن باشیم که هگل به ناروا مخالف علوم تجربی دانسته شده است و اگر متفطن به این واقعیت باشیم که پیدایش کیهان از نظر هر دوی آنها فرآیندی غایت‌شناختی یا معطوف به غایت است، احتمالاً بر مشابهت آنها تأکید می‌کنیم. زیرا اگر تیار جداً تکامل را هدفدار و معطوف به نقطهٔ امگا بدانند، این فرآیند احتمالاً باید به معنایی حاصل یک ایده باشد.[2] البته در این بحثی نیست که تیار چارچوب اندیشهٔ خود را از هگل وام گرفته است. [ولی] به نظر می‌رسد که از فلسفهٔ هگل اطلاع کمی داشته است و در مورد همین اطلاع کم نیز بیشتر بر تفاوتها تأکید می‌کرده است تا مشابهتها؛ البته مشابهت بین خطوط کلی تفکر دو اندیشمند، بدون اینکه یکی از دیگری وام گرفته باشد، هم ممکن است. ممکن است کسی کاملاً منکر این معنی باشد که الف از ب اندیشه‌ای را وام کرده است و در عین حال وجود مشابهتهایی میان خطوط کلی اندیشهٔ آنها را بپذیرد.

به هر حال، حتی اگر برخی مشابهتها هم بین اندیشهٔ تیار دوشاردن و فلسفهٔ هگل وجود داشته باشد، این نکتهٔ اساسی را باید افزود که تیار حقیقتاً در پی بسط نظامی مابعدالطبیعی نیست.[3] او به عنوان مسیحی‌ای معتقد مایل است این نکته را اثبات کند که مسیحیت آن قدر حقیر و کهنه نشده است که نتواند به مقتضیات آگاهی جهانی انسان

---

1. self-actualizing spirit

۲. یعنی فاعل آگاه آن را به عنوان غایت فعل خود در نظر گرفته باشد. ـ م.

۳. تیار با اشاره به افلاطون، اسپینوزا و هگل می‌گوید که آنها گرچه آرائی را بسط و توسعه دادند که از جهت وسعت با چشم‌اندازهایی که به واسطهٔ عقیده به تجسد گشوده شده‌اند رقابت می‌کنند، ولی هیچ یک از این نظامهای مابعدالطبیعی از حد یک ایدئولوژی فراتر نرفته‌اند (پدیداری به نام انسان، ص ۲۹۵).

جدید پاسخ دهد. او می‌خواهد تفسیر خود از تکامل کیهانی را با ایمان مسیحی ترکیب کند یا به تعبیر بهتر در پی آن است که نشان دهد ایمان مسیحی چگونه می‌تواند با آنچه او «پدیدارشناسی[1]» می‌خواند، واجد دیدگاهی نسبت به جهان باشد و آن را تعمیق کند. تفسیری معقول از معنی و ارزش انسان به گونه‌ای که در تجربه و علم او بر خودش ظاهر می‌شود. [حتی] برخی از تحسین‌کنندگان تیار هم بالخصوص وجود موضوعات و مباحث مربوط به مسیحیت را در تفکر او امری زائد و جلوهٔ نوعی ایمان شخصی، می‌دانند که خود را ناتوان از مشارکت در آن می‌بینند. گرچه تیار آگاه است که با مطرح کردن عقیده به تجسّد و نقش کیهانی مسیح از «ساحت و سطح پدیدارشناسی»[2] فراتر می‌رود، ولی بر آن است که عقیده‌اش به مسیح مداری[3] وجه مکمّل کل جهان‌نگری اوست، نگرشی که او می‌کوشد تا در نوشته‌های خود به طور کلّی آن را انتقال دهد.

روش تفکّر تیار البته نه فقط برخلاف هر نوع دوگانه‌انگاری حادّ و قاطع بین مادّه و ذهن یا روح است، بلکه همچنین در تقابل با هر گونه تقسیم دوگانهٔ عالم واقع به قلمروهای طبیعی و فوق طبیعی است که مجزّا از یکدیگرند یا ارتباطشان به نحوی است که قلمرو فوق طبیعی کاملاً فائق بر قلمرو طبیعی است. ذهن او چنان درگیر مسئلهٔ وحدت اندام‌وار جهان گسترش یابنده، همگرایی‌اش با انسان و آگاهی و شناخت انسان نسبت به جهان به مثابهٔ بازتاب جهان در او و به واسطهٔ او به عنوان بخشی از تمامیت [عالم واقع] است که بعضی از عبارات شاعرانه‌اش در تمجید و ستایش جهان موجد این احساس در برخی از خوانندگان آثارش شده است که از نظر او جهان خودْ همان خداست و او منکر خدای متعالی است. البته او علی‌رغم احساس ابهّت‌آمیزی که نسبت به جهان مادّی، به عنوان امری سرشار از روح که خلّاقانه به سوی غایتی کمال می‌یابد دارد، بر این امر تأکید می‌ورزد که منبع کلّ فرآیند اتحاد و «مرکز آن را باید امری سابق‌الوجود و متعالی دانست»[4]. بعلاوه، او به عنوان یک مسیحی معتقد بود که خدا در مسیح تجسّد یافته است و مسیح عروج یافته را محور و اوج حرکت به سوی نقطهٔ امگا

---

۱. روشن است که تیار اصطلاح «پدیدارشناسی» را به معنایی متفاوت از معنای متفاوت از معنای مورد نظر هوسرل به کار می‌گیرد.

2. *The Phenomenon of Man*, P. 308, n2.

3. Christocenticism

4. *Ibid*., P. 309.

تلقی می‌کرد. او بر آن بود که مسیح همان است که همهٔ انسانها را به تدریج در عشق متحد می‌کند، همچنین در پرتو ایمان مسیحی‌اش نقطهٔ امگا را نقطه‌ای می‌دانست که در آن به تعبیر پولس قدیس، خدا «کل‌درکل»[1] می‌شود. به عقیدهٔ تیار، تکامل، اگر بتوان گفت، خون تازه‌ای در توقّعات و آرمانهای مسیحیت تزریق کرده است. «آیا در مقابل، ایمان مسیحی بنا نیست و مستعدّ آن نیست که تکامل را حفظ کند و حتی جای آن را بگیرد؟»[2] تکامل در وسیعترین مفهوم نه فقط فرآیند «انسانی شدن» در مسیح عروج یافته و از طریق اوست، که فرآیند خدایی شدن در او و از طریق او نیز می‌باشد.

این دیدگاه خوشبینانه نسبت به فرآیند کیهانی نوعی دفاع‌پردازی دینی است، البته نه به معنی کهن استدلالهای دفاعی دینی که برای حمایت یا پشتیبانی بیرونی از ایمان به حقایق وحیانی مطرح می‌شد، بلکه به معنایی که تیار امیدوار است که آنچه را که خود می‌بیند به دیگران نشان دهد، یعنی ارتباط مسیحیت با دیدگاهی تکاملی نسبت به جهان و مفهومی که به فرآیند تکامل داده شده است، مشروط بر آنکه فرآیند تکامل در بافت ایمان مسیحی دریافت شود. جهان‌بینی تیار به یک معنی تجدید همان اندیشهٔ قدیمی «صدور»[3] از خدا و رجوع به اوست. ولی در نظر تیار این رجوع به صورت رجوع فردی پشت کرده به جهانی ناموافق، در جست‌وجوی اتّحادی خلسه‌آمیز با احد و به تعبیر فلوطین «پرواز [انسانی] یگانه به سوی آن یگانه» نیست. فرآیند تکاملی خودْ فرآیند رجوع است و به افراد همچون هویاتی نظر می‌شود که، در مسیح و به واسطهٔ او، وحدتی در کثرت پیدا می‌کنند. نیچه از پذیرش این امر ابا داشت که همین انسان موجود نقطهٔ اوج تکامل باشد [و به همین دلیل] اندیشهٔ انسان برتر، نوع برتری از انسان را مطرح ساخت.[4] تیار بر آن است که انسان با تبعیّت از سیر تکامل به نقطه‌ای نزدیک می‌شود که در آن شخص، در عین حال که همچنان شخص است، با همهٔ شخصهای دیگر در یک کلّ بزرگتر از خود متحد می‌شود. و این نقطه نهایتاً همان چیزی می‌شود که احتمالاً می‌توانیم

1. *Corinthians*, XV, 28.

2. *The Phenomenon of Man*, P. 297.

3. emanation

۴. منظورم این نیست که نیچه معتقد بود که انسانِ برتر بالضّروره، به مثابهٔ حاصل گریزناپذیر تکامل ظهور خواهد کرد. البته او از تکامل سخن گفته است، ولی به نظر من این امر واضح است که مفهوم انسان برتر بیشتر به صورت محرک یا غایت مطرح است تا به عنوان پیش‌بینی چیزی که با عبور از فرآیند ناگزیرِ تکامل فراخواهد رسید.

آن را به عنوان «سپهر مسیح»[1] توصیف کنیم. از یک نظرگاه جهان چنان است که خود را درونی می‌کند و هر چه بیشتر (از طریق انسان) در «سپهر روح»[2] صورت تأمل در خود به خود می‌گیرد. از نظر ایمان مسیحی این فرآیند کیهان‌زایی به منزلهٔ نوعی فرآیند مسیح‌زایی، یعنی مسیح تام که به تعبیری همان مسیح در جسم اسرارآمیز خود است تلقی می‌شود.

البته به‌آسانی می‌توان اشکالاتی بر جهان‌بینی تیار وارد آورد. مثلاً می‌توان اشکال کرد که هرچند نظریّهٔ تکامل را همهٔ دانشمندان در عمل پذیرفته‌اند، ولی این نظریه همچنان به صورت یک فرضیه باقی مانده است و فرضیهٔ علمی هم تحمل وزن بنایی را که تیار بر روی آن می‌سازد ندارد. این اشکال را هم می‌توان وارد کرد که باید بین فرضیهٔ علمی تکامل و نظر خوشبینانه در مورد پیشرفت، که تیار آن را اختیار کرده و آشکارا مربوط به عقاید دینی اوست، تفاوت قائل شد. بعلاوه، این اشکال هم وارد است که تیار در ترسیم جهان‌بینی خوشبینانهٔ خود جنبه‌های سلبی را کمتر در نظر گرفته است و به مسائل شرّ و رنج و امکان شکست و ناکامی بسیار کم توجه کرده است. برخی از این امر شکوه کرده‌اند که تیار علوم طبیعی، مابعدالطبیعه و ایمان مسیحی را با یکدیگر خلط می‌کند و گاهی اندیشه‌هایی را به عنوان دستاوردهای یک دانشمند مطرح می‌کند که بیشتر حاصل تأمل فلسفی یا عقاید دینیِ شخصی است. در کلّ می‌توان اشکال کرد، و غالباً نیز این اشکال وارد شده است، که او آراء و مفاهیمی را به ما عرضه می‌کند که کاملاً تعریف شده و مشخص نیَستند. شاید بتوان گفت که تمام مطلب آمیخته‌ای است از علم، شعر و ایمان دینی که تنها کسانی را تحت تأثیر قرار می‌دهد که نمی‌توانند یا نمی‌خواهند دو آرمان دقت در تفکر و وضوح در زبان را مراعات کنند. جهان‌بینی تیاری، با نگاه خوش‌بینی، شعر تعالی‌بخش و امیدانگیز است و از منظر بدبینی ترفند بسیار بزرگی است با ابعاد غول‌آسا که می‌کوشد تا در کسوت و هیئت علم، جهان‌بینیی را بقبولاند که ربط چندانی به علم ندارد.

فقط یک مرید پرشور می‌تواند ادعا کند که چنین اعتراضاتی کاملاً بی‌اساس است. ولی دیدگاه تیار دربارهٔ عالم واقع، به عنوان دیدگاه کسی که هم دانشمند بود و هم‌عقیده

---

1. Christosphere
2. noosphere

به مسیحیت داشت و می‌کوشید تا آنچه را که جهان‌بینی علمی می‌دانست با ایمانی مسیح‌مدار نه فقط وفق دهد، بلکه آنهارا با هم بیامیزد، گستره و عظمتی انکارناپذیر دارد که می‌تواند این اشکالها را فضل‌فروشانه یا بی‌ربط جلوه دهد. ممکن است گفته شود که او فردی بصیر و ژرف‌بین بود که به صورتی اجمالی و کلی و گاهی مبهم و غیردقیق برنامه‌ای به اصطلاح پیامبرانه را مطرح کرد که تفصیل و توضیح و تدقیق و توجیه آن با استدلال قابل قبول، از دیگران خواسته شده است. البته اگر چنین بلایی بر سر یک جهان‌بینی اصیل و بنیادی بیاید، کاملاً ممکن است که آن جهان‌بینی نشاط و قدرت خود را از دست بدهد.[1] هگل یک سر و گردن از هگلیها بلندتر بود، نیچه هم از نیچه‌ایها. ولی بسط متهورانه‌ای که تیار به مفهوم تکامل در جهان‌بینی عمیقاً دینی داد، آن هم نه صرفاً با یک سلسله اضافات یا تلفیقات، بلکه از طریق فرآیندی از بسط و گسترش که حدود و ثغور مشخصی را در یک نگرش منسجم و جامع واجد شود، البته می‌تواند الهام‌بخش تأملات بیشتری باشد. برخی تصور کرده‌اند که فرضیهٔ علمی تکامل با عقاید مسیحی ناسازگار است. بعضی آن را هماهنگ یافته‌اند، ولی با برخی قیود و شروط. تیار نگران هماهنگی نیست، مگر زمانی که انتقاد دیگران [از عدم هماهنگی] او را به آن سوق دهد. تکامل را همان چشم‌اندازی دانسته‌اند که اگر انسان نو بخواهد بر حقیقت کار عالم واقف شود، باید از دریچهٔ آن به عالم بنگرد. و تیار می‌کوشد تا نشان دهد که چگونه ممکن است این نحوهٔ نگرش به عالم تا آنجا بسط یابد، یا می‌تواند تا آنجا بسط یابد، که به صورت نگرشی مسیح‌مدارانه نسبت به جهان و وجود انسان در آید. او برای عملی کردن این امر خطر را به جان می‌خرد، یعنی جهان‌بینی خود را بر چنان نظریه‌های علمی‌ای بنا می‌کند که آن نظریه‌ها، به لحاظ منطقی و علی‌الاصول، قابل اصلاح و تغییرند. ولی اینکه تصور شود او مدعی است که ایمان دینی به لحاظ منطقی وابسته به صدق فرضیهٔ علمی خاصی است تصور نادرستی است. او در پی آن است که نشان دهد که از، به اصطلاح،

---

۱. اشارهٔ من در اینجا به تیارپژوهی نیست. تیارپژوهی هم مثل ارسطوپژوهی و کانت پژوهی شایستهٔ تکریم است، حتی اگر خصوصاً با شوق و هیجان همراه نباشد. بلکه به مریدان پرشوری نظر دارم که با بوق و کرنا به آراء استاد چسبیده‌اند ولی فاقد قدرت بصیرت او هستند و نظریاتش را به «صورت اموری جزمی درآورده‌اند». ممکن است آنچه می‌گویند کاملاً معقول باشد، ولی اگر مریدان واقعاً دلمشغول همان مسائلی که محرک تلاش و فعالیت عقلانی استاد بوده است نباشند، گفته‌هایشان بیشتر کسل‌کننده و بی‌روح خواهد بود تا آنکه اصیل و بنیادی باشد.

امتزاج دیدگاه تکاملی نسبت به انسان و ایمان مسیحی، جهان‌بینی‌ای حاصل می‌شود که در آن مسیحیت نه به عنوان امری کوته‌بینانه و کهنه و نه چیزی که این جهان را خوار و حقیر می‌شمارد و متمرکز بر جهان دیگر است، بلکه به عنوان ایمانی مبتنی بر قبول و تأیید این جهان و به مثابهٔ دینی برای انسان حال و آینده، مورد نظر قرار گیرد. گاهی گفته می‌شود که این نظر که علم و دین با یکدیگر ناسازگارند، رأی منسوخی است، زیرا امروزه مسیحیان، به جز عدهٔ معدودی، متون دینی خود را به گونه‌ای تفسیر نمی‌کنند که با علم معارض باشد. اما اگر هم ناسازگاری منطقی‌ای بین علم و دین نباشد، باز هم آشکارا ممکن است ذهنیتها و نظرگاههایی که از یکدیگر فاصلهٔ بسیار دارند وجود داشته باشند. مثلاً ممکن است اعتقاد به خدا، نه به صورت امری که ناسازگاری منطقی با علم دارد، بلکه به صورت امری غیرلازم و نامربوط به نظر آید. تیار، با اعتقاد راسخ به ارزش شناخت و نظریهٔ علمی و ایمان عمیق دینی، می‌کوشد تا روابط متقابل آنها را در دیدگاهی یکپارچه و متّحد نشان دهد.

۲. گابریل مارسل[1]

به گابریل مارسل که می‌رسیم با متفکّری کاملاً متفاوت مواجهیم. تیار دو شاردن در واقع تأکید بسیار بر انسان داشت، ولی این تأکید در فضای فرآیند کلّی پیدایش عالم صورت می‌گرفت. چشمانش به جهان، به عالم، دوخته شده بود. گابریل مارسل به کندوکاو در جهان دیگری می‌پردازد. اینکه بگوییم او به جهان درون توجّه دارد گمراه‌کننده است. زیرا این تعبیر مفهوم تمرکز بر خویشتن یا درون‌نگری را القا می‌کند، حال آنکه روابطِ بین‌الاشخاص عنصری محوری در اندیشهٔ مارسل است. علم به ندرت در اندیشهٔ او مطرح می‌شود. به همان نحو که تیار با شور و شوق بر اعتقاد خود به علم تأکید می‌ورزد[2]، مارسل احتمالاً بر اعتقاد خود به ارزش و اهمیت روابط بین افراد تأکید می‌کند. شاید

---

1. Gabriel Marcel

۲. شاید بتوان در این تردید کرد که آیا گفتن اینکه 'من به علم اعتقاد دارم' روش درست سخن گفتن هست یا نه. البته روشن است که منظور تیار بالخصوص این است که او قاطعانه به صحتِ نظریهٔ تکامل و مفهوم موسعتری از این نظریه معتقد است و در کل دیدگاه علمی نسبت به جهان را، به عنوان نقطهٔ عزیمت، می‌پذیرد.

مقایسهٔ تیار با متفکرانی همچون هگل، برگسون و وایتهد[1] وجهی داشته باشد، ولی در مورد مارسل این مقایسه به جای توجه به مشابهتها بـه طـرح تـفاوتهای حادّ و عـمیق می‌انجامد.[2] بعلاوه، بیان تیار هم گرچه غالباً همراه با ابهام و کلی‌گویی است، ولی به هر ترتیب اجمالاً می‌توان گفت که او به «چه چیزی قائل است»، حال آنکه اندیشهٔ مارسل چنان فرّار است که پرسش دربارهٔ اینکه تعالیم او چیست کـاملاً مـعادل بـا دعـوت بـه سکوت و یا این پاسخ است که سؤال نباید مبتنی بر مفروضات کاذب باشد.[3]

گابریل مارسل را (سارتر و دیگران) غالباً اگزیستانسیالیست کاتولیک دانسته‌اند، ولی چون او خود منکر این بـرچسب شـد بـهتر است کـه آن را کـنار بگـذاریـم.[4] بـی‌تردید جست‌وجوی عنوانی در این باب کاملاً طبیعی است، ولی عنوان کلی‌ای که فـی‌الواقـع مناسب هم باشد وجود ندارد. گاهی او را تجربه‌گرا نامیده‌اند و او هم گرچه اندیشه‌های خود را بر تجربه بنا می‌کند و نمی‌کوشد تا نظامی از ایده‌ها را به نحو پیشینی استنتاج کند، ولی واژهٔ «تجربه‌گرایی»[5] آن قدر با تحلیل فروکاهندهٔ هیوم و دیگران قرین شده است که هرچه باشد، مسلماً اطلاق آن براندیشهٔ مارسل گمراه‌کننده است. بعلاوه، گرچه مسلّماً مارسل چیزی را بسط و توسعه می‌دهد که می‌توان آن را با عنوان تحلیل پدیدارشناختی توصیف کرد، ولی او پیرو هوسرل[6] یا در واقع هیچ کس دیگر نیست. وی راه خود را رفته است و ممکن نیست او را عضو مکتبی خاص به شمار آورد. خودش می‌گوید که روزی یکی از شاگردانش فلسفهٔ او را نوعی نوسقراط[7]گرایی دانسته است و مارسل هم پس از تأمل نتیجه گرفته است که ممکن است غیردقیق بودن این لفظ از همهٔ دیگر الفاظی که به

---

1. Whitehead

۲. ممکن است احیاناً کسی بتواند برخی از افکار مارسل را با بخشی از پدیدارشناسی روح هگل مقایسه کند. ولی فلسفهٔ مارسل درکل مشابهت اندکی با ایدئالیسم مطلق دارد.

۳. کنایه از اینکه اصولاً مارسل آموزهٔ خاصّی ندارد. ـ م.

۴. البته زمانی مارسل عنوان اگـزیستانسیالیست را تـحمل مـی‌کرد، اگـرچـه بـه افـزودن قـید «مسیحی» اهـمیت نمی‌داد، چون به عقیدهٔ او آنها که خود را مسیحی نمی‌دانستند، می‌توانستند خود را اگزیستانسیالیست به معنی مورد نظر او بدانند. او در مقاله‌ای، در شرح احوال خود، به سخنان اگزیستانسیالیستیِ نخستینِ من، اشاره می‌کند (*The philosophy of Exitence*, tranlatrd by Monya Harari, London, 1948, P. 89)، به هر حال مارسل به احتمال زیاد از آن رو به صراحت منکر عنوان اگزیستانسیالیست دربارهٔ خود شده است تا از خلط آن با فلسفهٔ سارتر بپرهیزد. در این مورد بهتر است ما نیز از آن استفاده نکنیم.

5. empiricism

6. Husserl

7. neo-Socratism

فلسفهٔ او اطلاق شود کمتر باشد، به شرط آنکه نگرش پرسشگرانهٔ او حمل بر شکّاکیّت نشود.[1]

مارسل در سال ۱۸۸۹ در پاریس به دنیا آمد. پدرش که ابتدا کاتولیک بود و سپس لاادری شده بود، مدتی وزیر مختار فرانسه در سویس بود و سپس مدیر کتابخانهٔ ملی[2] و موزه‌های ملی شد[3]. مادرش را که از خانواده‌ای یهودی بود در کودکی از دست داد و خاله‌اش، که پروتستان[4] شده بود و زنی با تقیدات قوی اخلاقی بود، او را بزرگ کرد. وقتی که هشت ساله بود یک سال را با پدرش در استکهلم گذراند و به فاصلهٔ نه‌چندان زیادی، پس از بازگشت به پاریس، به دبیرستان دولتی کارنو فرستاده شد. او محصل ممتازی بود ولی از نظام آموزشی حاکم نفرت داشت و به عالم موسیقی و تخیل پناه آورد. به این ترتیب، خیلی زود شروع به نوشتن نمایشنامه کرد. پس از تحصیل در دبیرستان به سوربن رفت و در سال ۱۹۱۰ به درجهٔ آگرگاسیون در رشتهٔ فلسفه دست یافت. پس از آنکه مدت کوتاهی مجذوب ایدئالیسم، به ویژه اندیشهٔ شلینگ شد، به مخالفت با آن پرداخت. فیخته او را عصبانی می‌کرد و به هگل اعتمادی نداشت، در عین حال که او را می‌ستود. به ف. هـ. برادلی تعلق خاطر بسیار داشت، سالها بعد کتابی درباره جوسایا رویس منتشر کرد. اما از نظر او ایدئالیسم با وجود عینی و انضمامی وفق نداشت و اولین بخش یادداشتهای روزانهٔ مابعد الطبیعی[5] او هم بیانگر انتقادات وی از روشهای فکری ایدئالیستی، ولی از منظری همچنان متأثر از ایدئالیسم، است. تجربه‌اش از صلیب سرخ فرانسه در جنگ جهانی اول[6] او را در عقیده به فاصلهٔ فلسفهٔ انتزاعی از وجود واقعی انسان راسخ کرد. مارسل چند سالی در دبیرستانهای مختلف دولتی فلسفه تدریس کرد، ولی در بیشتر عمر خود نویسنده‌ای آزاد بود که کتابها و نمایشنامه‌های فلسفی منتشر می‌کرد و به‌عنوان منتقد ادبیات، تئاتر و موسیقی کار می‌کرد. در سال ۱۹۴۸ به دریافت

---

۱. ← مقدّمهٔ مارسل بر ترجمهٔ انگلیسی یادداشتهای روزانه مابعد الطبیعی اثر خود او. (ترجمهٔ B, wall، لندن، ۱۹۵۲).

2. Bibliothèque Nationale

3. Musées Nationaux

۴. به نظر نمی‌رسد که خالهٔ مارسل هم بیش از آنکه پدرش به تعالیم کاتولیک عقیده داشت، به تعالیم پروتستان معتقد بوده باشد.

5. *Journal métaphysique*

۶. وضع سلامتی مارسل مانع از خدمت کردن او به عنوان سرباز شد و کارش کسب اطلاعات برای خانواده‌های سربازان مجروح و تلاش برای یافتن مفقودان بود.

جایزه بزرگ ادبیّات فرهنگستان فرانسه، در ۱۹۵۶ به دریافت جایزهٔ گوته و در ۱۹۵۸ به اخذ جایزهٔ بزرگ ملی ادبیات نائل آمد. در سالهای ۱۹۴۹ - ۱۹۵۰ سخنرانیهای گیفورد را در آبردرین[1] ایراد کرد. او همچنین عضو انستیتو دوفرانس بود. در سال ۱۹۷۳ درگذشت.

اگر مراد از یک نظام فلسفی فلسفه‌ای باشد که با فرآیند استنتاج، از مبادی‌ای که مسلم فرض می‌شود، بسط و گسترش یابد، چنین چیزی به نام نظام فلسفی مارسل وجود ندارد. او با نظام به این معنی کاری ندارد. کار او بسط و گسترش رشته «رویکردهایی عینی» است. این رویکردها البته به یکدیگر نزدیکند، به این معنی که با هم غیرقابل جمع نیستند و می‌توان آنها را در ارائهٔ تفسیری کلی از تجربهٔ آدمی مشترک دانست. ولی اگر تصور کنیم که مارسل این رویکردهای عینی را فراهم‌آورندهٔ سلسله نتایج یا راه‌حلهایی برای مسائلی می‌داند که می‌توان آنها را با هم پدیدآورندهٔ مجموعه‌ای از آراء اثبات شده دانست، مرتکب اشتباهی بزرگ شده‌ایم.[2] یکی از مثالهای خود او را ذکر کنیم. اگر شیمیدانی محصول خاصی اختراع کند، بعد از اختراع علی‌الفرض هر کسی می‌تواند آن را در مغازه‌ای بفروشد. محصول پس از ساخته شدن، بدون [نیاز] به اشاره به ابزارها و وسایلی که نخست سبب کشف آن شدند، قابل خرید و فروش است. نتیجه، به این معنی، از ابزارها و وسایلی که سبب حصول آن بودند، قابل تفکیک است. ولی از نظر مارسل در فلسفه قطعاً چنین نیست. نتیجه، اگر از این واژه استفاده شود، از فرآیند تحقیق یا پژوهشی که به آن انجامیده است قابل تفکیک نیست. تحقیق البته باید از جایی آغاز شود، آن هم با قدری ناآرامی یا اضطرار یا با موقعیتی که منجر به تحقیق شود. ولی برای مارسل پژوهش فلسفی امری کاملاً شخصی است و در آن نتیجه را نمی‌توان بسادگی از پژوهش جدا و آن را [به دیگران] منتقل کرد. انتقال و ارتباط ممکن است، اما این امر درواقع خودْ نوعی مشارکت در فرآیند واقعی فلسفه‌ورزی است. اگر اشکال شود که در این صورت، فلسفه مدام از نو آغاز می‌کند و به این ترتیب، وجود مجموعه‌ای از نتایج اثبات شده یا محقق که بتوانند مبنای تأملات بیشتری قرار بگیرند ناممکن می‌شود، پاسخ مارسل این است که «این شروع مکرّر و مداوم هم... بخشی اجتناب‌ناپذیر و محتوم از تلاش اصیل فلسفی است.»[3]

1. Aberdeen

2. *The Mystery of Being*, I, *Reflection and Mystery*, translated by G. S. Fraser, London, 1950. PP. 4 f.

3. *The Philosophy of existence*, P. 93.

البته در فلسفه‌ورزی مارسل هم آراء جامع و کلی وجود دارند و می‌توان برای مشخص کردن برخی از آنها کوشید. به هر حال، اگر این فرآیند واقعی تفکر است که اهمیت دارد نه نتایج یا پی‌آمدهای آن، هر تلاشی برای جمعبندی تفکر مارسل با مرور مختصری بر آن مسلماً غیرقابل قبول است. آنجا که مارسل از کسی یاد می‌کند که از او خواسته بود تا ماهیت فلسفه‌اش را در چند جمله بیان کند، می‌گوید که این پرسش ساده‌لوحانه بود و پاسخ آن فقط شانه بالا انداختن.[۱] به هر حال، اگر مورّخی دربارهٔ فلسفهٔ اخیر فرانسه قلم می‌زند، نمی‌تواند تفکر یکی از مشهورترین متفکران را نادیده بگیرد. در عین حال، باید البته به ناکافی بودن مطالب و اظهارات خود نیز تن در دهد.

نکته‌ای هست که در آغاز باید روشن شود. قبلاً اشاره شد که مارسل را «اگزیستانسیالیست» مسیحی دانسته‌اند. مشهور هم هست که او کاتولیک مؤمنی است. بنابراین، ممکن است این نتیجه گرفته شود که فلسفه‌اش مبتنی بر ایمان مسیحی اوست، ولی این اشتباه است. یادداشتهای روزانهٔ مابعدالطّبیعی مارسل در سال ۱۹۲۷ منتشر شد و تاریخ مدخلهای آن از آغاز ۱۹۱۴ تا بهار ۱۹۲۳ است. او در ۱۹۳۹ کاتولیک شد و اینکه گفته شود تغییر مذهب برای او بخشی از پیشرفت و توسعهٔ کلی اندیشه‌اش بود درست‌تر است تا اینکه گفته شود که فلسفه‌اش نتیجهٔ تغییر مذهب بود. در واقع گزارهٔ دوم آشکارا نادرست است. بی‌شک جانبداری او از آیین کاتولیک باعث تثبیت این عقیده در او شد که فلسفه باید به موضوعات خاصی توجه کند، ولی تفکر و تأمل در باب ایمان دینی [به‌طور کلی] جنبهٔ غالب بخش نخست یادداشتهای روزانهٔ او است.

مارسل در ۱۹۳۳ نمایشنامه‌ای با عنوان جهان در هم شکسته[۲] منتشر کرد. در آخر نمایشنامه مقاله‌ای با عنوان «راز هستی‌شناختی» بر آن افزود[۳]، در آن جهان شکسته را جهان کارکردی[۴] شده دانست. «فرد هم برای خود و هم برای دیگران به صورت انباشتی از کارکردها جلوه می‌کند.»[5] کارکردها حیاتی‌اند و اجتماعی. [کارکردهای اجتماعی] مثل مصرف‌کننده، تولیدکننده، شهروند، بازرس قطار، کارمند بازنشستهٔ دولت و غیره. می‌توان گفت که آدمی موجودی تجزیه شده است، گاهی اهل کلیسا، گاهی کارمند،

---

1. *Reflection and Mystery*, P. Z.
2. *Le Monde caseé*
3. *Positions et approaches concrètes mystère ontologique*
4. functionalized world
5. *Philosophy and Existence*, P. I.

گاهی هم مرد خانواده است. فرد هر ازگاهی مورد معاینهٔ طبی قرار می‌گیرد، چنانکه گویا ماشینی است و مرگ پایان همه چیز. از نظر مارسل چنین جهان کارکردزده‌ای جهانی تهی یا روح‌زدایی‌شده است و درآن فرآیند جداسازی[1] و مجموعه‌سازی[2]، که از نظر یک منطق سطحی هیچ طارد یکدیگر نیستند، بلکه دست در دست یکدیگر و دو جنبهٔ اساساً جدایی‌ناپذیر همان فرآیند روح‌زدایی[3] اند»[4]. در چنین جهانی، مسائل[5]، مثل مسائل مربوط به تکنولوژی، جایی دارند، ولی نوعی کوری نسبت به آنچه مارسل «راز»[6] می‌نامد هم وجود دارد، زیرا راز ارتباط متقابلی با شخص دارد و در جهانی در هم شکسته شخصْ فرد تجزیه شده می‌شود.

این امر ما را به تفاوتی که مارسل بین مسئله و راز می‌گذارد، و آن را بسیار مهم می‌داند، واقف می‌کند. او می‌پذیرد که تمایز دقیقی [بین آن دو] نمی‌توان گذاشت، زیرا که تفکر درباب یک راز و تلاش برای بیان کردنش، ناگزیر آن را تبدیل به مسئله می‌کند. ولی استفاده از این دو اصطلاح بدون آنکه بتوان نشانه‌ای از تفاوت معنایی آنها به دست داد بیهوده است و ما باید بکوشیم تا چنین نشانه‌ای را به دست دهیم؛ خوشبختانه مارسل مثالهایی ارائه کرده است.

مسئله، در اصطلاح مارسل، پرسشی است که می‌توان آن راکاملاً به نحو عینی پاسخ داد، بدون آنکه خودِ پاسخ‌دهنده درگیر پاسخ شود. یک مسئلهٔ ریاضی را در نظر بگیرید. ممکن است من علاقه‌مند به مسئله‌ای باشم؛ شاید خیلی هم شدید. شاید حل آن برایم مهم باشد. مثل اینکه بخواهم امتحانی بدهم و موفق شدن در آن از نظر شغلی برایم مهم باشد. ولی در تلاش برای حل مسئله آن را در برابر خود می‌یابم، به عبارتی، یکسره به صورتی عینی [و بیرونی] به آن توجه دارم و خود را درگیر آن نمی‌کنم. من فاعل‌شناسایی‌ام و مسئلهْ متعلق شناسایی و من وارد متعلق شناسایی نمی‌شوم. البته این هم درست است که مسئله را من حل می‌کنم. ولی این کار را در اصل نه فقط هر کس دیگر، بلکه ماشین هم می‌تواند انجام دهد و پاسخ را پس از آنکه به دست آمد می‌توان دست به دست چرخاند. می‌توان گفت که مسئله در ساحت عینیت حرکت می‌کند. اگر

---

1. atomization
2. collectivization
3. devitalization
4. *Reflection and Mystery*, P. 27.
5. problems
6. myth

قرار دادن فرد در فضای حل مسئله و دوباره به سلامت بازگرداندنِ او اهمیت داشته باشد، روشن است که هر چه افراد صرفاً عینی‌تر به مسئله بپردازند و خود را برکنارتر از آن نگه دارند، برایشان بهتر خواهد بود.

لفظ «راز» ممکن است گمراه‌کننده باشد. این لفظ به آن معنایی نیست که متکلمان از آن اراده می‌کنند، یعنی حقایقی که از جانب خداوند وحی شده است و نمی‌توان آنها را با صرف دلیل ثابت کرد و از حدّ ادراک آدمی برتر است. به معنی چیزی که غیرقابل فهم باشد هم نیست. مارسل در مقاله‌ای که پیشتر یاد کردیم راز را به عنوان «مسئله‌ای توصیف می‌کند که از حد داده‌های خود فراتر می‌رود و گویی از آنها در می‌گذرد و به این ترتیب خود را از حد یک مسئلهٔ ساده برتر می‌برد.»[1] جای دیگر، در کتاب بودن و داشتن، با آوردن همین توصیف اضافه می‌کند که «راز چیزی است که من خود با آن درگیرم و بنابراین فقط می‌توان آن را ساحتی دانست که در آن تمایز بین من و آنچه در برابر من است، اهمیت و اعتبار اولیهٔ خود را از دست می‌دهد.»[2] مثلاً فرض کنیم که بپرسم «من چه هستم؟» و پاسخ بدهم که من نفس یا ذهنی هستم که جسمی دارد. این گونه پاسخ دادن بدین معنی است که من جسم خود را به صورت چیزی در طرف مقابل خود عینیّت می‌دهم، چیزی که می‌توانم آن را داشته باشم یا مالکش باشم، چنانکه می‌توانم چتری داشته باشم. در این صورت بازسازی وحدت شخص ناممکن است. من جسم خودم هستم. ولی روشن است که من با «جسم» به معنایی که اصطلاح «جسم» در مقابل «نفس» دارد و به صورت چیزی تعین می‌یابد که می‌توانم آن را، به تعبیری، از بیرون مورد توجه قرار دهم یکی نیستم. برای دست‌یابی به وحدت شخص آدمی، باید به تجربهٔ زندهٔ وحدت، که بر تجزیهٔ ذهنی به دو داده یا دو عامل مذکور مقدم است بازگردیم. به عبارت دیگر، اگر من خودم را به نفس و جسم تجزیه کنم و آنها را به عنوان داده‌هایی برای حل مسئله‌ای عینیت ببخشم و بکوشم تا آنها را به هم مربوط سازم هرگز نخواهم توانست چنین کنم. من فقط از درون می‌توانم به وحدت خویش دست یابم. شخص باید بکوشد تا در ساحت تأمّل ثانوی به جست‌وجو از این «معنای غیرمشخص و ابهام‌آمیز تمامی هستی خود»[3] که پیش‌فرض ثنویت حاصل از تأمل اوّلی است بپردازد.

1. *Philosophy of Existence*, P. 8.
2. *Être et avoir*, P. 169.
3. *Reflection and Mystery*, P. 93.

هم‌اکنون به تأمّل اوّلی و ثانوی اشاره کردیم. این تمایز را می‌توان به این طریق توضیح داد: جان و ماری یکدیگر را دوست دارند. آنها دربارهٔ یکدیگر می‌اندیشند، ولی فرض کنیم که دربارهٔ عشق به صورتی انتزاعی می‌اندیشند و مسائلی دربارهٔ آن طرح می‌کنند. اینجا فقط اتحاد یا ارتباط عینی عشقی متقابل در میان است که در آن جان و ماری با هم درگیر آن‌اند. فرض کنیم که جان از تجربه یا عشق‌ورزی واقعی فاصله بگیرد، آن را به صورت شیء یا پدیده‌ای در برابر خود عینیّت دهد و بپرسد «عشق چیست؟». شاید سعی کند که عشق را به عناصر تشکیل‌دهندهٔ آن تجزیه کند یا آن را با چیز دیگر، مثلاً با ارادهٔ معطوف به قدرت، تفسیر کند. این فرآیند تحلیلی نمونه‌ای از تأمّل اوّلی است و عشق نیز همچون مسئله‌ای که باید آن را حل کرد، یعنی مسئلهٔ ماهیّت عشق که به وسیلهٔ نوعی تحلیل تأویلی[1] حل می‌شود. علاوه بر این، فرض کنیم که جان می‌خواهد این تحلیل را از تجربهٔ واقعی عشق ورزیدن، یا از عشق به مثابهٔ ارتباطی زنده بین اشخاص دور کند. او به معیت[2] واقعی عشق، ارتباط یا اتحادی که پیش‌فرض تفکّر اولی است بازمی‌گردد و می‌کوشد تا در تفکّر، ولی از درون، و به عنوان یک رابطهٔ شخصی زنده به آن دست یابد و این نمونه‌ای از تأمّل ثانوی است.

می‌توان به یاد آورد که برادلی هم تجربه‌ای اساسی از وحدت عالم واقع، از آن واحد یگانه را در ساحت احساس باطنی یا مستقیم مسلم می‌گیرد، وحدتی که تأمّل تحلیلی آن را در هم می‌شکند یا تجزیه می‌کند و مابعدالطبیعه می‌کوشد تا آن را به ساحت اندیشه بازگرداند و دوباره به دست آورد. البته مارسل ایدئالیست محض نیست. ولی مسئلهٔ تحصیلِ آنچه ابتدا در احساس و در ساحت حضور وجود داشته و سپس با تأمّل تحلیلی قلب شده یا درهم شکسته شده است، جنبه‌ای اساسی از فلسفهٔ اوست، چنانکه جنبه‌ای اساسی از فلسفه برادلی نیز هست. مثلاً ارتباط من با جسم خودم ارتباطی که یگانه[3] و تحویل‌ناپذیر است، در ساحت «احساس» تجربه می‌شود. وحدت این تجربهٔ باطنی در ساحت تأمل اوّلی با تأمل تحلیلی در هم شکسته می‌شود. چیزی که فی‌نفسه تحویل‌ناپذیر است در معرض تحلیلی تأویلی قرار می‌گیرد و به این ترتیب قلب ماهیت می‌شود. البته این

1. reduetive analysis
2. togetherness
3. sui generis

مطلقاً بدین معنی نیست که تأمل اوّلی فاقد ارزش است. تأمل اوّلی می‌تواند در خدمت اهداف عملی قرار بگیرد.[1] ولی من برای به دست آوردن آن ارتباط یگانه بین خودم و جسمم باید به آن تجربهٔ حسی اولی و اصلی در ساحت تأمل ثانوی بازگردم.

مفهوم کلیِ بازیافتنِ وحدتی از دست رفته در ساحتی والاتر مفهومی قابل فهم است. این مفهوم تا حدودی شبیه مفهوم بازیافتن معصومیت نخستین در ساحتی بالاتر است که مبتنی است بر فقدان آن و بازیافتنش.[2] البته اجرای این طرح مشکلاتی در بر دارد. شاید به خوبی آشکار باشد که تأمل یا میانجی [واسطه بین ذهن و غایت] ممکن است با بی‌واسطگی ترکیب شود، بلکه این بی‌واسطگی است که بالضروره مبدل به تأمّل یا میانجی می‌شود. به عبارت دیگر، آیا تأمل ثانوی یک توهم نیست؟ می‌توان گفت جان یا در بی‌واسطگی عشق درگیر است [مستقیماً درگیر عشق است] یا آنکه می‌خواهد نقش یک تماشاچی را بازی کند و عشق را به صورت موضوعی برای تأمل به صورت امری عینی در آورد. او نمی‌تواند هر دو را در ساحتی بالاتر با هم بیامیزد، هر اندازه هم که احیاناً توهّم انجام دادن آن را در سر بپروراند.

مارسل از این مشکل آگاه است. او می‌پذیرد که ممکن است تأمل ثانوی به‌سادگی به سطح تأمل اوّلی سقوط کند. در عین حال، او تأمل ثانوی را به منزلهٔ مداقه در باب مفهوم مابعدالطبیعی تجربه تلقی می‌کند. مثلاً عشق را نوعی فعل مربوط به تعالی [در قبال افعال طبیعی] از سوی شخص آدمی و مشارکتی در هستی می‌داند و می‌پرسد، این تجربه به من دربارهٔ خودم به عنوان یک انسان، و دربارهٔ هستی چه می‌گوید؟ مارسل به نحوی نسبتاً پیچیده و غامض از اصطلاح «هستی» استفاده می‌کند. او تأکید می‌کند که هستی شیء نیست و نمی‌توان آن را تبدیل به شیء کرد، مثلاً شیئی که مستقیماً متعلق شهود واقع شود. فقط به نحو غیرمستقیم می‌توان به آن اشاره کرد. به هر حال، روشن است که او در روابط شخصی مثل عشق و در تجربه‌ها مثل امید، کلیدهایی برای [فهم] ذات عالم

---

۱. برادلی البته می‌دانست که [تحقق] علم تجربی بدون تفکر تحلیلی ناممکن است، گرچه علم را مظهر حرکتی به سوی وحدت‌بخشیدن می‌دانست که در ساحت علم تجربی کاملاً قابل تحصیل نیست.

۲. این را هم می‌توان به یاد داشت که مارسل در پایان کتاب بودن و داشتن، مقاله‌ای درباره پتر ووست (peter wust. 1884-1940) را به آن ملحق کرد. این فیلسوف آلمانی دربارهٔ «معصومیت» یا پارسایی ثانوی که نوعی بازیابی ایمان دینی اولیه پس از کار عقل نقاد است، مطالبی نگاشته است.

واقع می‌یابد که در سطح تفکر علمی آفاقی قابل دسترسی نیستند. جان به ماری عشق می‌ورزد ولی ماری مرده است و علم نیز یقینی نسبت به ادامهٔ وجود او یا اتّحاد دوباره‌اش با جان عرضه نمی‌کند.[۱] برای اتّحاد عشق و امید به هر حال یک مراودهٔ معنوی، یک «ما» باقی می‌ماند که جان را قادر می‌سازد تا از حدّ دلیل و شاهد تجربی تعالی جوید و به تداوم هستی ماری و اتحاد دوباره‌شان در آینده دلگرم باشد. از نظر عقل متعارف این فعلِ مربوط به استعلا بوضوح مصداق آرزواندیشی است. از نظر مارسل این آرزواندیشی ریشه در حضوری رازآمیز دارد که خود نوعی مشارکت در هستی است. در مرتبهٔ تأمل اوّلی، شیء را نمی‌توان حاضر برای من دانست، مگر آنکه بنابر معیارهای خاص و مشخصی قابل جاگیری در مکان و زمان باشد. در ساحت بین‌الانفسی و ارتباطات شخصی، دیگری حتی پس از مرگ جسم می‌تواند به عنوان یک «تو» برای من حاضر باشد. علقه و الفت در سطح طبیعی از میان می‌رود، ولی در ساحت مابعدالطّبیعی برای «وفاداری خلاق»[2] که «استمرار فعال حضور»[3] است باقی می‌ماند.

نیازی به گفتن نیست که مارسل حاضر نیست خدا را یک شیء بداند، شیئی که وجودش به صورت نتیجه‌ای که مسئله را حل می‌کند مورد تصدیق است. ایمان باورکردن[4] نیست، بلکه اعتقاد داشتن[5] است.[۶] و خدا از نظر مارسل، چنانکه از نظر کی‌یرکگارد «تو» مطلق است. به این ترتیب خدا، به جای آنکه اثبات شود، ملاقات می‌شود. به عقیدهٔ مارسل آدمی نوعی اضطرار هستی دارد که به زبان دینی همان جهت‌گیری به سمت تو مطلق است. ولی جهت‌گیری به سوی خدا به صور مختلفی قابل تحقق است. به عبارت دیگر رویکردهای عینی مختلفی به سوی خداوند وجود دارد. خدا «حضور مطلق» است و به او از طریق روابط بین‌الانفسی، مثل عشق و وفاداری خلاق، که با او تداوم می‌یابند و معطوف به او هستند، می‌توان تقرّب حاصل کرد. چنانکه فرد در عبادت و نیز در دعا و انابت هم می‌تواند با خدا مواجه شود. البته راههای مختلف

---

۱. شاید این نکته را نیز باید افزود که مارسل علاقه‌ای مستمر به تجارب فراروان‌شناختی داشت. ولی فلسفهٔ او در باب امید مبتنی بر نوعی فراروان‌شناسی نیست. برای تعریفی از امید ← پایان مقالهٔ مارسل دربارهٔ مابعدالطبیعهٔ امید که در انسان سالک (*Homo Viator*) آمده است.

2. creative fidelity

3. *The Philosophy of Existence*, P. 22.

4. beliving *that*

5. beliving *in*

۶. متعلق ایمان یک گزاره نیست، بلکه یک واقعیت است. ـ م.

با یکدیگر تعارض ندارند. همهٔ آنها راههایی برای تجربهٔ حضور الهی‌اند. اما انسان می‌تواند چشمهای خود را بر این حضور ببندد. مارسل در بحث دربارهٔ روابط شخصی به تکرار از مفهوم قابل دستیابی بودن[1] استفاده می‌کند. اگر من قابل دستیابی برای دیگری باشم، از خودپرستی‌ام تعالی یافته‌ام، دیگری هم در ساحت بین‌الانفسی برای من حاضر است. اگر من برای شخصی قابل دستیابی و به روی او گشوده نباشم، گویی در را به رویش بسته‌ام و او برای من، شاید جز به معنی مادی صرف، حاضر نیست. به همین ترتیب، این امکان برای من وجود دارد که در را به روی خدا هم ببندم و او را انکار و از عبادتش خودداری کنم. از نظر مارسل این نوعی انتخاب و کار اراده است.

مارسل برای برخی از خوانندگان نویسندهٔ مضطرب‌کننده‌ای است. تفکر او را، چنانچه از منظر خاصی به آن بنگریم، کاملاً رئالیستی و واقع‌بینانه خواهیم یافت. مثلاً در مورد او مسئلهٔ آغاز کردن با یک من فروبسته در خود[2] و سپس تلاش برای اثبات وجود جهان خارج و اشخاص دیگر مطرح نیست. انسان در این عالم با لذات «جسدانی»[3]، جسمانی[4] است. او خود را در این عالم در موقعیّتی [خاص] می‌یابد و خودآگاهی در ارتباط با آگاهی‌ای که از دیگران دارد رشد می‌کند. ولی برای بسیاری از خوانندگان، مارسل به تدریج مرموز و دست‌نیافتنی می‌شود. می‌بینیم که او از اصطلاحات مأنوس مثل «داشتن»، «حضور»، «عشق»، «امید» و «صداقت» استفاده می‌کند و در جست‌وجوی معنی آنهاست. ما هم، به هر حال، اگر نه برای تحلیلهای زبانی، بلکه برای تحلیلهای پدیدارشناختی آماده‌ایم. این تحلیل با آنچه نوعی مابعدالطبیعهٔ خاص و فرّار می‌نماید آغاز می‌شود، مابعدالطبیعه‌ای که ممکن است در مورد آن متحیر و مبهوت شویم، آن هم نه از این جهت که آیا واقعاً مطالب گفته شده را فهمیده‌ایم یا نه، بلکه از این جهت که آیا اصلاً مطلب معقولی گفته شده است یا نه. از اینجا می‌توان فهمید که چرا برخی خوانندگان وسوسه می‌شوند که فلسفه‌ورزی مارسل را نوعی شاعری یا تأملات سطح بالای شخصی بدانند تا فلسفه‌ای همه‌کس فهم.

منکر نمی‌توان شد که تفکّر مارسل فرّار و بسیار شخصی است. البته

---

1. disponibilité
2. self enclosed
3. incarnate
4. embodied

ارزشداوریهایش بوضوح خود را کافی نشان می‌دهند. مهم است بدانیم که او نمی‌کوشد تا در آنچه فراتر از تمامی تجربهٔ انسانی است به تحقیق بپردازد. توجه او یکسره معطوف به تجربه انسانی است. سعی او مصروف بر آن است که معنی فلسفی نهفته در امور مأنوس و مألوف، نشانه‌های جاودانگیِ موجود (به نحوی که او تلقی می‌کند) در روابط شخصی، که ارزش فراوانی هم برای آنها قائل است، و حضوری فراگیر و وحدت‌بخش را آشکار یا توجه ما را به آنها جلب کند. محور فلسفهٔ او روابط اشخاص با یکدیگر و رابطه آنها با خداوند است. بی‌شک این مسئله حاوی نکات بسیاری دربارهٔ مارسل است. ولی اگر معنی و اهمیت فلسفه‌ورزی او برای ما فقط در این باشد که آن را نشانه‌ای از ارزشمندترین امور در زندگی از نظر او بدانیم، ممکن است توضیح او این باشد که نظرگاه ما چنان مشروط به این «دنیای درهم شکسته» است که نمی‌توانیم بر مقتضیات فلسفی تجربه وقوف حاصل کنیم یا حداقل آن را بسیار دشوار خواهیم یافت. هایدگر از هولدرین[1] سخن گفته است و مارسل از ریلکه[2]، به عنوان نمونهٔ یک فرد معنوی.[3] البته او از مخالفت فزایندهٔ ریلکه با مسیحیت آگاه است و به آن اشاره می‌کند. ولی شاعر [ریلکه] را نسبت به وجوه و جوانب هستی ما و جهان، که از بسیاری چشمها مخفی مانده‌اند، مشروح‌الصّدور و آگاه می‌داند. مقالات مارسل دربارهٔ «تأمل ثانوی» را هم می‌توان تلاشی برای تسهیل درک ما از این وجوه و جوانب دانست.

۳. تفاوت دیدگاهها

تیار دوشاردن و گابریل مارسل دو متفکر مسیحی‌اند، ولی بین آنها تفاوتهای آشکاری هست. توجه تیار متمرکز بر جهان تکامل‌یابنده است. از نظر او هیچ چیز کاملاً فاقد حیات نیست. ماده سرشار از حیات و روح است، روحی که در انسان ولادت می‌یابد و به سوی نوعی آگاهی فراشخصی پیش می‌رود. کل جریان [عالم] دارای غایت و معطوف به نقطهٔ اُمگاست، همانجا که جهان با وحدت یافتن همهٔ انسانها در مسیحِ جهانی، به کمال خویش واصل می‌شود. علم جدید و تمدن صنعتی جدید راه را برای نَوعی آگاهی برتر

---

1. Hölderlin
2. Rilke

۳. دو سخنرانی مربوط به ریلکه در کتاب انسان سالک آورده شده‌اند.

هموار می‌کند که در آن انسان ــ چنانکه ما او را می شناسیم ــ پشت سر نهاده خواهد شد. خلاصه، جهان‌نگری تیار یکسره خوشبینانه است. مارسل دربارهٔ جهان، به مفهوم مورد نظر تیار، سخن چندانی ندارد. مسلّماً او هم، مثل تیار، بر موقعیت انسان به عنوان یک هستی در جهان تأکید می‌ورزد، ولی توجه خود را بر جهان مادی متمرکز نمی‌کند. آنجا که از انسان به مثابهٔ سالک سخن می‌گوید، خاطرنشان می‌کند که هر امر مرتبط با تکامل را باید از این بحث کنار گذاشت.[1] به عبارت دیگر تکامل با «تأمل ثانوی» و جست‌وجوی «راز» او به هم ربطی ندارند. از نظر او فعل تعالی نوعی مرتبط شدن با افراد دیگر و باخداست، نه حرکت از زیستکره یا قلمرو زیست به قلمرو ذهن، و بنابراین به نقطهٔ اُمگا. [در فلسفهٔ او] توجه (به بیانی معماوار) معطوف به ورای درون و به اهمیت آشکار روابط و نسب و جنبه‌های فلسفی آنهاست، روابطی که در هر زمان و برای هر فرد عادی قابل وصول است. مارسل به روابط وحدت‌بخش بین انسانها حساسیّت و توجه زیادی نشان می‌دهد، ولی نمی‌توانیم او را، مثل تیار، در حال نیایش با عالم تصوّر کنیم. همچنین، گرچه برخی خوانندگان آثار تیار در تفاوت افکندن بین جهان و خدا [در اندیشهٔ او] با دشواری مواجهند، در مورد مارسل، که خدا در نظرش «تو مطلق» است، چنین برداشتی ممکن نیست. بعلاوه، مارسل را نمی‌توان بدبین دانست، ولی او از ناپایداری چیزی که آن را ارزشمند می‌داند و از آرامش و قراری که خلع شخصیت[2] با آن متحقق نمی‌شود، کاملاً آگاه است. دیگری را چون شیء دانستن و با او چون شیء رفتار کردن، هم در حوزهٔ روابط شخصی و هم در حوزهٔ وسیعتر اجتماعی، کاملاً امر مشترکی است. به رأی مارسل جهان «اساساً در هم شکسته»[3] است و به نظر می‌رسد که او در جهان امروزی نوعی خلع شخصیت فزاینده را می‌بیند. به هر حال، مسلّماً رأی او این نیست که جهان از خوب به خوبتر سیر می‌کند. وی در سال ۱۹۴۷ با تیار دربارهٔ این مسئله به بحث پرداخت که سازماندهی مادی بشر تا چه اندازه او را به بلوغ روحی خواهند رساند؟ تیار البته به این مسئله خوشبین بود ولی مارسل نسبت به آن تردید داشت. او در مجموعه‌سازی و در جامعهٔ مجهز فنّاوری نوعی روح پرومته‌ای[4] می‌دید که خود را در نفی خدا نشان می‌دهد.

---

1. *Homo Viator*, P. 7.
2. depersonalization
3. *Reflection and Mystery*, P. 34.
4. Promethean

البته مارسل به پیروزی نهایی خوبی و خیر معتقد است و می‌پذیرد که بر اساس مبانی دینی، و به عبارتی، در پرتو ایمان، می‌توان دیدگاهی خوشبینانه اتخاذ کرد. ولی از نظر او تسلیم و عصیان همیشه دو امکان در برابر آدمی بوده است و همیشه خواهد بود و اصل ترقی و پیشرفت، اصلی کاملاً تحکمی است[۱]. به عبارت دیگر، در عین حال که به نحو معقولی می‌توان سعی تیار را معطوف به استفاده از دیدگاههای تاریخی هگل و مارکس در خصوص مسیحیت دانست، مارسل کاری با دیدگاهی که، به عقیدهٔ او، آزادی آدمی را مستور می‌کند و به زبان دینی از آثار و نتایج هبوط غافل است و نمی‌تواند تبیینی واقع‌بینانه از شر و رنج ارائه کند، ندارد.

البته در باب اختلاف دیدگاههای آن دو نیز نباید اغراق کرد. مثلاً موضع مارسل مستلزم نفی فرضیّهٔ علمی تکامل، فرضیّه‌ای که بنا به قوّت یا ضعف شواهد تجربی اعتبار می‌یابد و یا از اعتبار ساقط می‌شود، نیست. او نظریّهٔ علمی را امری بی‌ارتباط با فلسفه، به معنایی که او از آن می‌فهمد، می‌داند و آنچه مورد اشکال اوست به زور وارد کردن نظریه‌ای علمی در یک جهان‌بینی مابعدالطبیعی است، جهان‌بینی‌ای که شامل نظریه‌ای دربارهٔ پیشرفت است نیز هست، نظریه‌ای که او آن را اثبات نشده تلقی می‌کند. از طرف دیگر، در این هم بحثی نیست که تیار برای آن روابط شخصی که مارسل در آنها ظهور و بروز شخصیت اصیل انسانی را می‌بیند، ارزشی قائل نیست. او [مارسل] در زندگی شخصی‌اش برای چنین روابطی ارزش بسیار قائل است و حرکت تکون عالم، از نظر او، حرکتی از بیرون به درون، به سمت متحقق ساختن روح است. در عین حال، نظرگاههای این دو نیز، علی‌رغم تعلّق خاطر دینی مشترک، بوضوح با یکدیگر تفاوت دارد و آنها به دو نوع ذهنیت مختلف گرایش دارند. این امر را می‌توان در طرز تلقیهای ویژه‌ای که نسبت به متفکران برجسته‌ای همچون مارکس و برگسون دارند ملاحظه کرد. نه تیار و نه مارسل هیچ کدام مارکسیست نیستند. ولی ارزیابی خاص آنها از مارکسیسم هم، چنانکه انتظار می‌رود، متفاوت با یکدیگر است. در مورد برگسون طبیعی است که تیار را ادامه‌دهندهٔ اندیشهٔ او بدانیم. مارسل هم در عین حال که تمایز مورد نظر برگسون بین امر «بسته[۲]» و «گشوده[۳]» را ارزشمند می‌داند، ولی از مفهوم «گشودگی» در جایی استفاده

1. *Faith and Reality*, P. 183.

2. closed

3. open

می‌کند که با نظرگاه و علائق خودش تناسب داشته باشد. اگر تیار را از نظر روحی و فکری با برگسون مرتبط بدانیم، مارسل را با متفکرانی همچون کی‌یرکگارد و کارل یاسپرس[1] قرین می‌یابیم، هرچند که مارسل اندیشه‌های خود را از کی‌یرکگارد نمی‌گیرد و در مورد فلسفهٔ یاسپرس ملاحظات قابل توجهی دارد. آنچه تیار و مارسل را به هم پیوند می‌دهد ایمان مسیحی آنها و توجهشان به انسان است. اما در حالی که تیار دیدگاه خوشبینانه‌ای نسبت به آیندهٔ انسان دارد[2] و در پرتو فلسفهٔ تکامل خود به آن می‌نگرد، مارسل مانند پاسکال بیشتر متوجه به ابهام، تزلزل و عدم اطمینان است.

---

1. Karl Jaspers

۲. تیار آماده بیان این امر بود که نمی‌خواهد جزم‌اندیشانه بگوید که آینده باید درخشان و امیدبخش باشد. در عین حال پیداست که قاطعانه از خوشبینی حمایت می‌کرد.

فصل شانزدهم

اگزیستانسیالیسم سارتر (۱)

۱. زندگی و آثار

سارتر در سخنرانی عمومی خود با عنوان ا‌گزیستانسیالیسم و اومانیسم به مخاطبان خویش اعلام کرد که دو دسته اگزیستانسیالیست وجود دارد: مسیحی و ملحد. از «یاسپرس و گابریل مارسلِ کاتولیک مذهب»[1] به عنوان نمایندگان اگزیستانسیالیسم مسیحی و از هایدگر و خودش به عنوان نمایندگان اگزیستانسیالیسمِ ملحد نام برد. در واقع، کارل یاسپرس کاتولیک نبود و بعلاوه عنوانی توصیفی برای فلسفه خود را به جای «فلسفه وجود»[2] ترجیح می‌داد. گابریل مارسل در واقع کاتولیک بود ولی، چنانکه اشاره کردیم، نهایتاً از پذیرش عنوان «اگزیستانسیالیست» امتناع کرد. هایدگر هم بالصّراحه از سارتر تبرّی می‌جست، زیرا او هم با اینکه مسیحی نبود، ولی نمی‌خواست ملحد نیز خوانده شود. گرچه کتابهای مربوط به اگزیستانسیالیسم عموماً مشتمل بر بررسی آراء همهٔ فلاسفه‌ای که سارتر با این نام از آنها یاد کرده و غالباً برخی فلاسفهٔ دیگر نیز هستند، ولی

---

1. *L'existentialisme est un humanisme*, P. 17 (Paris, 1946).
2. Existenzphilosophie

اگر مراد توافق قطعی بر سر عنوان «اگزیستانسیالیست» باشد، ظاهراً ما می‌مانیم و سارتر که خود را به این نام خوانده است و آنچه را که اصل اساسی اگزیستانسیالیسم می‌داند شرح و بسط داده است.

از این رو، شاید این امر تا حدودی غریب جلوه کند که می‌بینیم سارتر در سالهای اخیر مارکسیسم را تنها فلسفهٔ زندهٔ روزگار ما می‌داند. البته این سخن بدین معنی نیست که سارتر قاطعانه به اگزیستانسیالیسم پشت کرده و به جای آن مارکسیسم را پذیرفته است. چنانکه در فصل بعد توضیح داده خواهد شد، او طالب ترکیبی از هر دو است، تجدید حیات مارکسیسمِ متحجر شده با دمیدن اگزیستانسیالیسم در آن. فصل حاضر اختصاص به ارائه و عرضهٔ اگزیستانسیالیسم سارتری به معنی دقیق کلمه و به همان نحوی دارد که در کتاب هستی و نیستی[1] و آثار دیگر او، پیش از آنکه به ترکیب و ادغام منسجم اگزیستانسیالیسم و مارکسیسم دست بزند، بسط یافته است.

در عالم فلسفه هم مثل هر جای دیگر مدهایی[2] هست و اگزیستانسیالیسم از مد افتاده است. بعلاوه، چون سارتر تعداد قابل توجهی رمان و نمایشنامه (که سبب شهرت او حتی نزد کسانی شده است که علاقه‌ای به آثار فلسفی‌اش ندارند) منتشر کرده است، گرایشی، که غیرطبیعی هم نیست، به این امر وجود دارد که او را بیشتر شخصیتی ادبی بدانند تا فیلسوفی جدّی. در واقع، گاهی هم این مطلب، هرچند نه به صراحت، گفته شده است که او همهٔ آراء فلسفی خود را از متفکران دیگر، به ویژه فیلسوفان آلمانی، اخذ کرده است. سعی طولانی او در خوشایندِ مارکسیسم واقع شدن، که به ترکیب آن با اگزیستانسیالیسم انجامید، شاید این تلقی را تقویت کرده باشد. در عین حال که ممکن است در گذشته طرفداران پر و پا قرص سارترِ فیلسوف دربارهٔ اهمیت او مبالغه کرده باشند، این نیز ممکن است که او را کم‌اهمیت‌تر از آنچه واقعاً هست بپنداریم. اما از این امر که او رمان‌نویس، نمایشنامه‌نویس و مبارزی در راه اهداف و آرمانهای اجتماعی و سیاسی است نمی‌توان نتیجه گرفت که متفکری جدی نیست. شاید [برخی آثار خود را هم] در کافه‌های پاریس نوشته باشد، ولی انسانی فوق‌العاده هوشمند نیز هست و مطمئناً فلسفه‌اش بی‌اهمیت نیست، ولو اکنون دیگر از آن مقبولیّتی که قبلاً در فرانسه داشت

---

1. *L'être et le néant*

2. mode

برخوردار نباشد. اینجا ما با سارتر به عنوان یک فیلسوف سر و کار داریم نه به عنوان نمایشنامه‌نویس یا رمان‌نویس.

ژان پل سارتر[۱] در سال ۱۹۰۵ در پاریس متولد شد.[۲] تحصیلات عالیه را در دارالمعلمین عالی پاریس و از ۱۹۲۴ تا ۱۹۲۸ به انجام رساند. بعد از اخذ درجهٔ اگرگاسیون در رشتهٔ فلسفه، به تدریس آن در دبیرستانهای دولتی لوهاور[۳]، لائون[۴] و سپس پاریس پرداخت. پس از تدریس در دبیرستان دولتی پاریس، از ۱۹۳۳ تا ۱۹۳۵ ابتدا در برلین و سپس در دانشگاه فرایبورگ دانشجوی محقّق[۵] بود. در سال ۱۹۳۹ به ارتش فرانسه پیوست و در ۱۹۴۰ اسیر شد. با آزادی از اسارت در ۱۹۴۱ به تدریس فلسفه بازگشت و در نهضت مقاومت شرکت فعّالانه داشت. او هیچگاه صاحب کرسی دانشگاهی نشد.

سارتر نوشتن را قبل از جنگ [جهانی دوم] آغاز کرد. در ۱۹۳۶ مقاله‌ای دربارهٔ خود یا نفس[۶] و کتابی دربارهٔ قوهٔ تخیّل با عنوان قوهٔ تخیل، مطالعه‌ای انتقادی[۷] منتشر کرد، در حالی که رمان معروفش با عنوان غثیان[۸] در ۱۹۳۸ منتشر شد. از او کتابی دربارهٔ عواطف با عنوان طرح نظریّه‌ای دربارهٔ عواطف[۹] و چند داستان کوتاه در مجموعه‌ای با عنوان دیوار[۱۰] در ۱۹۳۹ منتشر شد. سارتر در ضمن جنگ و در سال ۱۹۴۰ جلد دوم کتاب خود دربارهٔ قوّهٔ تخیل را با عنوان روان‌شناسی پدیدارشناختی[۱۱] قوهٔ تخیل منتشر ساخت و در ۱۹۴۳ مهمترین کتاب فلسفی خود با عنوان هستی و نیستی: مطالعهٔ وجودشناسی از لحاظ پدیدارشناسی[۱۲] را به چاپ رساند. نمایشنامه‌اش با عنوان مگسها[۱۳] در همان سال اجرا شد.

---

1. Jean-Paul Sartre

۲. خاطرات سارتر از دوران کودکی‌اش در کتاب کلمات (*Les mots*) آمده است که در سال ۱۹۴۶ منتشر شد. خاطرات سیمون دوبووار (simone de Beouvoir) نیز مشتمل بر شرح حال دیگری از اوست.

3. Le Havre
4. Laon
5. research student
6. *La transcendence de l'égo esquisse d'une description phénomenologique*
7. *L'imagination Étude critique*
8. *Lanausée*
9. Esquisse d'une théorie des émotions
10. *Le Mur*
11. *L'imaginaire: Psychologie Phénomenologique de l'imagination*
12. *L'être et le néant: essai d'une ontologie phénomenologique*
13. *Les mouches*

جلدهای اول و دوم رمان راههای آزادی[1] و نمایشنامهٔ معروف درهای بسته[2] در ۱۹۴۵ انتشار یافت. او دو نمایشنامهٔ دیگر هم در ۱۹۴۶، یعنی همان سالی منتشر کرد که سخنرانی پیشگفته و همچنین کتاب تأملات در باب مسئله یهود[3] منتشر شد.

سارتر در سالهای بعد تعداد قابل توجهی نمایشنامه منتشر کرده است و مجموعه‌هایی از مقالات او نیز با عنوان موقعیتها[4] در سالهای ۱۹۴۷، ۱۹۴۸، ۱۹۴۹ و ۱۹۶۴ انتشار یافت. سارتر از بنیانگذاران مجلّهٔ *Les temps modernes* بود و برخی از مکتوباتش، مثل مقالات سال ۱۹۵۲ او دربارهٔ کمونیسم در آن منتشر می‌شد. تلاش او برای تلفیق اگزیستانسیالیسم و مارکسیسم به تألیف بخش نخست انتقاد عقل جدالی[5] انجامید. سارتر بر آثار ژان ژنه[6] با عنوان قدیس ژنه: طنزپرداز و شهید[7] نیز مقدمه‌ای نوشته است.

۲. آگاهی ماقبل تأمّلی و تأمّلی[8]: آگاهی تخیّلی و عاطفی

سارتر در یکی از مقالات خود اشاره می‌کند که فرانسویها سه قرن با «آزادی دکارتی» زندگی کرده‌اند، به عبارت دیگر با برداشت روشنفکرانهٔ دکارت از ماهیّت آزادی[9]. مبالغه نیست اگر بگوییم که سایهٔ دکارت بر سراسر فلسفهٔ فرانسه گسترده شده است، البته نه به این معنی که فیلسوفان فرانسوی دکارتی‌اند، بلکه به این معنی که در موارد بسیاری، فلسفه‌ورزی شخصی با تأمّل در همان مواضعی آغاز می‌شود که موافق آراء فیلسوف معروف فرانسوی یا مخالف آنها هستند. این نوع تأثیر را عملاً در مورد سارتر هم می‌توان ملاحظه کرد. البته او از هگل، هوسرل و هایدگر هم قویاً متأثّر است. اینجا هم او بیش از هر فیلسوف آلمانی باز تابع دکارت یا اخلاف اوست. مثلاً تأثیر هایدگر در کتاب هستی و نیستی به خوبی مشاهده می‌شود، هرچند که فیلسوف آلمانی غالباً مورد نقد سارتر قرار می‌گیرد و خود او هم منکر ارتباطی با اگزیستانسیالیسم سارتری است. از جهت نظری[10]، بخشی از تفکر سارتر با تأمل در روشها و آراء دکارت، هگل، هوسرل و

1. *Les chemis de la liberté*
2. *Huis clos*
3. *Réflexions sur la question juive*
4. *situations*
5. *Critique de le raison dialectique*
6. Jean Genet
7. *Saint Genet: comedien et martyr.*
8. Pre-reflexive and reflexive consciousness
9. *Litrary and Philosophical Essays*, P. 169.

۱۰. به عبارت دیگر مستقل از تجربهٔ او دربارهٔ حیات و جهان و تأملاتش در باب آنها.

هایدگر بسط یافته است، حال آنکه تجربه‌گرایی فرانسوی در حوزهٔ نگرش[۱] او داخل نیست و ماتریالیسم، در صور غیر مارکسیستی آن، فلسفه‌ای نیست که چندان مورد استفادهٔ او باشد.

تأثیر پیشینهٔ حاصل از دکارت‌گرایی و پدیدارشناسی نه فقط در مقالهٔ سال ۱۹۳۶ سارتر دربارهٔ «خود»، بلکه در کتاب دربارهٔ قوّهٔ تخیل و عاطفهٔ او، و در توجهی که به مسئلهٔ آگاهی در مقدّمهٔ وجود و عدم می‌کند، مشهود است. در عین حال، سارتر تفاوت بین موضع خود و مواضع دکارت و هوسرل را به روشنی نشان می‌دهد. از نظر سارتر، دادهٔ اصلی همان چیزی است که او آن را آگاهی ماقبل تأمّلی یا وقوف مقدّم بر تأمل مثلاً نسبت به این میز، این کتاب یا آن درخت می‌داند. چیزی که دکارت در «می‌اندیشم، پس هستم» خود با آن آغاز می‌کند، آگاهی مقدم بر تأمّل نیست، بلکه آگاهی حاصل از تأمل است و این آگاهیْ فعلی است که خود به عنوان متعلقِ آگاهی حاصل آن است. به این ترتیب، او می‌خواهد باگذر از من فروبسته در خود[۲]، به عنوان متعلق آگاهی، به تصدیق بحقِّ وجود اشیای عالم خارج و اشخاص دیگر برسد. ولی اگر به پُشت آگاهیِ تأمّلی، یعنی آگاهی مقدم بر تأمل که «متعالی» است برویم، چنین مسئله‌ای ایجاد نخواهد شد، متعالی به این معنی که متعلّق خود را، به مثابهٔ امری وضع می‌کند که واجد استعلا است و این آگاهی به آن واصل می‌شود.[۳] هر آگاهی‌ای، چنانکه هوسرل گفته است، آگاهی از چیزی است. یعنی آگاهی‌ای وجود ندارد که [در آن] امری استعلاییِ وضع نشده باشد یا به تعبیر دیگر، آگاهی هیچ «محتوایی» ندارد.[۴] مثلاً فرض کنیم که من از این میز آگاهم. میز به عنوان یک محتوا در آگاهی من نیست. بلکه در مکان است، نزدیک پنجره‌ای است یا نزدیکِ در یا هر جای دیگر است. و وقتی من به آن «التفات» می‌کنم، آن را به عنوان

---

۱. در وجود و عدم بحث مختصری دربارهٔ «هستی همان مدرک شدن است» بارکلی وجود دارد و به هیوم نیز دو مرتبه اشاره شده است. فیلسوفانی که نامشان بیشتر تکرار شده است عبارتند از: دکارت، هگل، هایدگر، هوسرل، کانت و اسپینوزا. سارتر در قوهٔ تخیل هم البته مطالبی از هیوم دربارهٔ ایده‌ها به عنوان صور ذهنی نقل می‌کند، ولی صرفاً برای آنکه نظریه او را به عنوان یک توهم مردود بداند ← قوه تخیّل، ص ۱۷.

2. self enclosed

۳. روشن است که در این بحث واژه‌هایی مثل «استعلا» و «تعالی» را نباید به معنی اموری متعالی از عالم تجربه انسانی یا حدود آن دانست. بلکه متعالی دانستنِ آگاهی به این معنی است که آن منحصر به امور حالّ در ذهن، تصورات یا صور ذهنی یا انطباعات اشیاء عالم خارج در ذهن نیست.

4. *L'être et le neat*, P. 17.

امری استعلایی، نه به عنوان حالّ در آگاهی، لحاظ می‌کنم. در این مورد البته روش هوسرلیِ در قلاب گذاشتن وجود، همهٔ متعلقات آگاهی را حالّ دانستن و علی‌الاصول حکم دربارهٔ متعلق عینی آنها را معلق نهادن، روش صحیحی نیست. متعلق آگاهی در ادراک حسی[1]، امری استعلایی و موجود تلقی می‌شود. وقتی که این میز را ادراک می‌کنیم، خود میز، نه صورت ذهنی آن، متعلق فعل التفاتی است و به عنوان امری موجود ملاحظه می‌شود. بنابراین، سارتر در رد این ادعای هوسرل که در قلاب نهادن وجود برای پدیدارشناسی امری اساسی است با هایدگر هم‌رأی است.

البته سارتر مدعی نیست که ما در مورد ماهیت شیء هیچگاه دچار اشتباه نمی‌شویم. مثلاً فرض کنیم که من در گرگ و میش صبح تصور می‌کنم که کسی را در جنگل می‌بینم و بعد معلوم می‌شود که آن چیز یک تنهٔ درخت بوده است. روشن است که من مرتکب اشتباهی شده‌ام. ولی اشتباهم ناشی از خلط یک شیء واقعی، یعنی تنهٔ یک درخت، با یک امر ذهنی، یعنی صورت ذهنی یک انسان که متعلقِ آگاهی است، نیست. من چیزی را ادراک کردم، آن را استعلایی لحاظ کردم ولی ماهیتش را درست تشخیص ندادم یا آن را درست تفسیر نکردم. به این معنی که در مورد یک شیء واقعی به غلط حکم کردم.

در مورد صور ذهنی یا قوهٔ تخیّل امر به چه صورت است؟ تخیل، به مثابهٔ نوعی آگاهی، امری التفاتی است و ویژگیهای خود را دارد. «هر آگاهی‌ای متعلق خود را وضع می‌کند، ولی هر آگاهی‌ای هم این کار را به روش خود انجام می‌دهد.»[2] ادراک حسّی متعلّق خود را موجود می‌داند، ولی آگاهی تخیّلی، که نشان‌دهندهٔ آزادی ذهن است، می‌تواند این کار را به صور مختلف انجام دهد. مثلاً می‌تواند متعلق خود را معدوم بداند. توجه سارتر بیشتر معطوف به این استدلال است که همان طور که ادراک حسی معطوف به شیئی استعلایی دانسته شده است نه به صورت محتوایی ذهنی که به جای شیء خارجی قرار گرفته است، آگاهی تخیلی نیز معطوف است به چیزی غیر از صورت خیالی از آن حیث که صورت خیالی است. البته فرد می‌تواند به تأمل دربارهٔ آگاهی تخیّلی مرتبهٔ اول بپردازد و بجا یا بیجا بگوید «من یک صورت خیالی دارم»، ولی در خودِ آگاهیِ تخیّلیِ مرتبهٔ اوّل، صورت خیالیْ شیء مورد التفات نیست، بلکه رابطه‌ای است بین

1. perception

2. *L'imaginaire*, P. 24.

آگاهی و متعلق آن. ساده‌ترین مثال مورد نظر سارتر آنجاست که مثلاً دوست خود پیتر را، که الآن نزد ما نیست، به صورت حاضر تصور می‌کنیم. متعلق آگاهیْ خودِ پیتر است، پیتر واقعی؛ ولی ما او را حاضر تصور می‌کنیم و صورت یا تصویر ذهنی صرفاً طریقی برای آن است که خود را با پیتر مرتبط کنیم یا او را برای خود حاضر سازیم. البته تأمل می‌تواند بین صورت ذهنی و واقعیت تفاوت بگذارد. ولی آگاهی تخیّلی و واقعی مرتبهٔ نخست، معطوف به خود پیتر به عنوان متعلّق التفات است یا آن را به عنوان متعلق [ادراک] دارد. این «آگاهی تخیلی به پیتر»[1] است. ممکن است اشکال شود که گرچه این نوع تفسیر در خصوص مواردی مثل موارد فوق معتبر است، ولی بر مواردی که در آنها آگاهی تخیلی جهانی غیرواقعی از امور موهوم و خلاف امور عالم واقع را می‌آفریند، که نشانهٔ گریز از عالم واقع است، قابل اطلاق و اعمال نیست.[2] آیا در چنین مواردی آگاهی معطوف به صورت یا صور ذهنی [خیالی] نیست؟ از نظر سارتر به هر حال این آگاهیِ مبتنی بر تأمل است که صورت خیالی را از طریق همین تأمل ایجاد می‌کند. برای آگاهی بالفعل تخیلی، صورت خیالی همان چیزی است که آگاهی در آن متعلق غیرواقعی شناسایی را غیرموجود می‌داند. این آگاهی صورت خیالی را به مثابهٔ صورتی خیالی وضع نمی‌کند (این کار تأمل است)، بلکه متعلقات غیرواقعی [آگاهی تخیلی] را وضع می‌کند. سارتر حاضر است بگوید که این «جهانِ» غیرواقعی «به مثابهٔ امری غیرواقعی و بلافعل»[3] موجود است؛ ولی البته آنچه غیر موجود دانسته و وضع شده است تنها به عنوان امری مفروض و موضوع «وجود دارد». اگر به عمل خیال توجه کنیم، می‌توانیم بفهمیم که جهانِ غیرواقعیِ آن تنها در فعل وضع و فرض و با آن است که «موجود می‌شود»؛ ولی در آگاهی درجهٔ اوّل توجه معطوف به این جهان، به گفتار و کردار اشخاصِ تخیل شده است، نه به صورتهای خیالی از آن جهت که صورت

---

1. *Ibid.*, P. 17.

۲. از نظر سارتر نفی در ضمن تخیل مندرج است. مثلاً وقتی که پیترِ غایب را حاضر تصور می‌کنیم، غیبت او را انکار نمی‌کنیم (چون او را واقعی و در عین حال غایب در نظر می‌گیریم)؛ ولی سعی می‌کنیم که با تصور او به صورت حاضر، بر این غیبت غلبه یا آن را نفی کنیم.

۳. *L'imaginaire*, P. 180. سارتر در جایی دیگر از این کتاب (ص ۱۷، حاشیهٔ ۱) اشاره می‌کند که خیمایرا (chimera) [در اساطیر یونانی، عفریتی با سر شیر، بدن بز و دم اژدها] نه به صورت یک تصویر ذهنی و نه به هیچ صورت دیگری وجود ندارد.

خیالی‌اند، یا از آن جهت که اموری نفسانی در حوزهٔ ذهن و ضمیرند.[۱]

سارتر در کتابی که دربارهٔ عواطف نوشته است بر التفاتی بودن عاطفه یا آگاهی عاطفی تأکید می‌کند. «آگاهی عاطفی اوّلاً و بالذّات آگاهی **از** جهان است.»[۲] آگاهی عاطفی هم مثل آگاهی تخیّلی ویژگیهای خاصّ خود را دارد. مثلاً طریقهٔ عاطفی درک جهان «نوعی تغییر جهان» است،[۳] یعنی جهانی غیرواقعی را جانشین جهان علّیت جبری کردن، البته نه جانشین کردنی بالفعل. امّا این جهان نیز همیشه التفاتی است. آنکه می‌ترسد، **از** چیزی یا کسی می‌ترسد. شاید دیگران فکر کنند که ترس او بنیادی واقعی و عینی ندارد. شاید خود فرد پس از تأمل بگوید که «چیزی برای ترسیدن وجود نداشت». ولی اگر واقعاً احساس ترس کرده باشد آگاهی هیجانی یا عاطفی او مطمئناً معطوف به چیزی یا کسی است، هرچند که به نحوی مبهم درک شده باشد. «عاطفه راه مطمئنی برای درک جهان است».[۴] این هم که کسی احیاناً بر اشیا یا اشخاص لباس اوصافی را که واجد آنها نیستند بپوشاند، یا به تعبیرات یا سخنان یا اعمال کسی معنی نامناسبی بدهد، تأثیری در این امر ندارد. روشن است که لازمهٔ دادن معنیِ عاطفی به چیزی یا کسی، التفات کردن به آن چیز یا کس به عنوان متعلق آگاهی است. سارتر در کتاب **تخیل** همین نکتهٔ اساسی را تکرار می‌کند. تنفر داشتن از پُل عبارت از «آگاهی یافتن **از** پل به عنوان شخصی مورد تنفر است»[۵] و به معنی آگاهی یافتن از امر منفور، که متناسب با آگاهی تأمّلی است، نیست. مسئلهٔ عاطفه در بخشهای مختلفی از کتاب **هستی و نیستی** نیز مطرح شده است.

دیدیم که سارتر بر تفاوت آگاهی ماقبل تأمّلی و آگاهی تأمّلی تأکید می‌ورزد. مثلاً دوست داشتن پیتر با اندیشیدن من دربارهٔ اینکه پیتر را دوست دارم یکی نیست. در مورد اول خود پیتر متعلّق التفات است، حال آنکه در مورد دوم محبت من نسبت به پیتر متعلّق آن است. پس مسئله این است که آیا سارتر خودآگاهی را منحصر به ساحت تأمّل

---

۱. سارتر در **قوهٔ تخیل** در باب آسیب‌شناسی تخیل و در باب رؤیا نسبتاً به تفصیل قلم زده است. ولی ما در اینجا نمی‌توانیم آنها را مطرح کنیم.

2. *Esquissed'une théorie des émotions*, P. 29.

3. *Ibid.*, P. 33.

4. *Ibid.*, P. 30.

5. *L'imoginaire*, P. 93.

می‌داند، که در این صورت دیگر آگاهی درجه اول یا آگاهی تأمّلی همراه با خودآگاهی نخواهد بود، یا آنکه چنین نیست. برای پاسخ به این پرسش می‌توانیم به مقالهٔ مورخ ۱۹۳۶ او دربارهٔ استعلای «خود» مراجعه کنیم.

سارتر در این مقاله تأکید می‌کند که «حالت وجودی آگاهی آگاه بودن، آگاهی از خود است.»[1] اگر به خود این گزاره اکتفا کنیم، ممکن است به نظر آید که خودآگاهی متعلق به آگاهی ماقبل تأمّلی است. ولی سارتر بلافاصله اضافه می‌کند که آگاهی تا آنجا از خودآگاه است که آگاهی از امری استعلایی باشد. این، در مورد آگاهی ماقبل تأمّلی، بدین معنی است که مثلاً آگاهی از یک میز در واقع از آگاهی از خود انفکاک‌ناپذیر است (به تعبیر دیگر، آگاهی آگاهِ آگاه است و باید باشد)؛ ولی خودآگاهی که وجه ذاتیِ آگاهیِ ماقبل تأمّلی است، نسبت به خود، به زبان خاصّ سارتر غیروضعی[2] یا غیرنهادی[3] است. مطلب ممکن است با مثالی روشن شود. فرض کنیم که من غرق تأمل در [منظره] یک غروب خورشید بسیار زیبا هستم. در اینجا آگاهی یکسره معطوف به متعلّق التفات است؛ در چنین آگاهی‌ای جایی برای «خود» وجود ندارد. بنابراین، خودآگاهی به معنی معمولی این لفظ در کار نیست، زیرا «خود» به مثابهٔ یک متعلق آگاهی وضع نشده است. در اینجا فقط غروب خورشید به مثابهٔ متعلّق وضع شده است. وضع «خود» در ساحت تأمّل واقع می‌شود. وقتی که آگاهی از غروب خورشید را به یک امر مورد التفات تبدیل می‌کنم، آن گاه «خود» وضع می‌شود، یعنی در «ـَـ م» [متعلق ضمیر متصل در افعال اول شخص مفرد مثل «می‌بینم»، «می‌شنوم» و ...] به عنوان یک متعلّق برای آگاهیِ تأمّلی مطرح می‌شود.

از نظر سارتر دادهٔ اصلی برای پدیدارشناسی، آگاهیِ ماقبل تأمّلی است که در آن «خودِ» حاصل از آگاهیِ پس از تأمل ظهوری ندارد. البته ما نمی‌توانیم در مورد آگاهی ماقبل تأمّلی اندیشه کنیم یا از آن سخن بگوییم، بدون اینکه آن را عینیت بخشیم و به امری متعلق التفات تبدیلش کنیم. خود و جهان در این آگاهی تأمّلی به صورت دو امر مرتبط وضع می‌شوند. خود همان «ـَـ م» است که به عنوان وحدتی وضع و فرض شده

1. *The Transcendence of the Ego,* P. 40.
2. non-positional
3. non-thetic

است که تمامی حالات آگاهی، تجربه و افعال ما به آن منسوب‌اند، و همچنین به مثابهٔ فاعلِ آگاهی، مانند «تخیل کردن من پیتر را» یا «دوست داشتن من او» را وضع و محقق شده است. جهان نیز به مثابه وحدت ایدئال تمامی متعلقات آگاهی وضع شده است. مَنِ استعلایی هوسرل اینجا کنار گذاشته یا از میان برداشته شده است. سارتر تصور می‌کند که با این روش می‌تواند از درافتادن به ورطهٔ ایدئالیسم با تبعیّت از هوسرل بپرهیزد.[۱] مسیر فکری او همچنین وی را قادر می‌سازد تا از مسئلهٔ دکارت در باب اثبات جهان خارج بپرهیزد. خود و جهان در آگاهی تأمّلی به صورت دو امر مرتبط با یکدیگر ظهور می‌کنند، شبیه به رابطه‌ای که فاعل‌شناسایی با متعلق استعلایی خود دارد. جدا کردن فاعل‌شناسایی [از متعلّق خود] و آن را همچون داده‌ای مستقل اعتبار کردن، نادرست است. ما باید نه جهان را از «خود» استنتاج کنیم و نه «خود» را از جهان: آنها در ارتباط متقابل با یکدیگر واقع می‌شوند.

اینها ممکن است با آنچه ما معمولاً مربوط به اگزیستانسیالیسم می‌دانیم بی‌ارتباط جلوه کنند. ولی همین مطالب برای سارتر مبنایی رئالیستی فراهم می‌کند، یعنی «خود» در ارتباط با متعلّق استعلایی آن. بعلاوه، هرچند «خود» آفریدهٔ متعلق [آگاهی] خویش نیست، چنانکه متعلق نیز آفریدهٔ «خود» نیست (زیرا آن دو در ارتباط متقابل با یکدیگر وضع می‌شوند)، خودْ امری حاصل استنتاج است و فقط برای آگاهی تأمّلی ظهور می‌کند، برای آگاهی‌ای که، می‌توان گفت، به تأمل در باب آگاهی ماقبل تأمّلی می‌پردازد. خود، به مثابهٔ یک قطبِ آگاهی، از آگاهی درجهٔ اول پدید می‌آید یا وجودش به گونه‌ای است که از آن پدیدار می‌شود. به این ترتیب، راه برای تحلیل سارتر دربارهٔ «خود» به عنوان امری حاصل از تأمل و سریع‌التغیر باز می‌شود. بعلاوه، از آنجا که خود به مثابهٔ نقطهٔ اتحاد تمامی تجارب، حالات و اعمال فرد و منبع آنها فرانهاده می‌شود، این امر برای آدمی ممکن می‌شود که بکوشد تا آزادی بی‌حد و مرز یا خودجوشی آگاهی را از خود مخفی بدارد و در ورای یک «خود» ثابت، که الگوهای رفتاری منظمی را تضمین و

---

۱. سارتر بین «من» و. ـَـ م [me] به عنوان دو جنبه یا دو کارکرد خود تفاوت می‌گذارد. ولی در کتاب استعلای خود، خود و جهان را به عنوان متعلقات «آگاهی مطلق»، که به عقیده او غیرشخصی و بدون یک ذهن [سوژه] است مطرح می‌کند. این تا حدودی مثل آن است که کسی نظریه فیخته دربارهٔ ذهن محدود یا متناهی و متعلق آن را بپذیرد ولی منکر خود استعلایی باشد.

تکفل می‌کند، پناه بگیرد. آدمی ممکن است به واسطهٔ ترس از آزادی بی‌حد و مرز، بکوشد تا با اسناد اعمال خود به علّیت جبریِ مربوط به گذشته که، به اصطلاح بلااختیار در خود یا من رسوخ یافته است، از مسئولیت خویش بگریزد. در این صورت، او گرفتار «دغل و دورویی» است، مسئله‌ای که سارتر مایل به تأمل در آن است.

به هر حال، این اندیشه‌ها را در سیاق تحلیل سارتر از فاعل‌شناسایی خود آگاه و هستی [Being] در هستی و نیستی بهتر می‌توان درک کرد. در واقع، هم این تحلیل در کتابْ منطوی است. البته با توجه به این واقعیت که سارتر اشتهار به نمایشنامه‌نویس و رمان‌نویس بودن دارد، خوب است این نکته نیز روشن شود که او یک فیلسوف روشمند، و نه صرفاً متفنن، نیز هست. البته او خالق نظامی مثل نظام اسپینوزا، نظامی مبتنی بر یک الگوی ریاضی، نیست. اما فلسفهٔ اگزیستانسیالیستی وی را می‌توان بسط روشمند اندیشه‌های اساسی خاصی دانست. مسلماً این فلسفه صرف کنار هم نهادن آرائی مبتنی بر تخیل و احساس نیست.

۳. هستی پدیداری و هستی فی‌نفسه

آگاهی از نظر سارتر، چنانکه دیدیم، آگاهی **از** چیزی، چیزی غیر از خودِ آگاهی، است و به این معنی استعلایی است. امر استعلایی بر آگاهی یا برای آن ظاهر می‌شود و به این ترتیب می‌توان آن را به عنوان امری پدیداری توصیف کرد. البته اگر این توصیف را بدین معنی بدانیم که امر پدیدار شده ظاهر یک واقعیت یا ذات مختفی است که خود ظاهر نمی‌شود، مرتکب اشتباه شده‌ایم. میزی که هم‌اکنون من بدین صورت از آن آگاهم که پشت آن نشسته‌ام، ظاهر یک نومن[1] ناپیدا یا واقعیتی مستقل از خود این امر ظاهر نیست. «هستی پدیداری خود را ظاهر می‌کند، هم‌ذات و هم وجود خود را.»[2] در عین حال، روشن است که میز چیزی بیش از آن است که اینجا و اکنون و از طریق یک فعل معیّن وقوف یا آگاهی بر من ظاهر می‌شود. اگر واقعیتی پنهان و غیرظاهر که میز پدیدار شده ظهور آن است وجود ندارد و اگر در عین حال ممکن نیست میز صرفاً با یک پدیدار یا

۱. noumenon جنبهٔ نامشهود اشیای خارجی، از نظر کانت، در مقابل phenomenon که جنبهٔ مکشوف و معلوم آنهاست. نومن را به فارسی ناپدید، در مقابل پدیده یا پدیدار، ترجمه کرده‌اند. ـ م.

2. *L'être et le néat*, P. 12.

ظهور مساوی باشد، پس باید آن را با رشته‌ای از ظهورات آن یکی دانست. ولی این رشته از ظهورات را نمی‌توان به عدد خاصی محدودکرد. به عبارت دیگر، حتی اگر ثنویت بین ظهور و واقعیت را هم منکر باشیم و شیء را با مجموعهٔ ظهوراتش یکی بدانیم، بسادگی نمی‌توانیم، همچون بارکلی، بودن را همان ادراک شدن بدانیم. «هستیِ آنچه ظاهر می‌شود فقط تا زمانی نیست که ظهور دارد.»[1] این هستی از علمی که ما نسبت به آن داریم فراتر می‌رود و بنابراین، فراپدیداری است. به عقیدهٔ سارتر به این ترتیب راه برای تحقیق در مورد هستی فراپدیداریِ شیء پدیداری هموار می‌شود.

اگر بپرسیم که هستی فی‌نفسه، که خود را بر آگاهی پدیدار می‌کند، چیست، پاسخ سارتر یادآور فلسفه پارمنیدس است: «هستی هست. هستی فی‌نفسه است، هستی همان است که هست.»[2] هستیْ تار و ناشفاف، پر و تنومند است. فقط هست. چون هستی بنیاد وجود [قیام ظهوری] است، نمی‌توان آن را نفی و انکار کرد. شاید این اظهارات به طور مجزا، مغشوش و گیج‌کننده باشند. به یک میز توجه کنید. میز از این حیث که میز است و نه چیز دیگر ـ متناسب با این هدف است و نه آن هدف و غیر اینها ـ از سایر اشیا متمایز است. البته به دلیل اینکه انسان به آن معنی خاصی می‌دهد، بر آگاهی به صورت یک میز پدیدار می‌شود، به این معنی که آگاهی آن را به صورت یک میز پدیدار می‌کند. اگر بخواهم کتابها یا کاغذهایم را روی آن پهن کنم یا ظروف غذا رویش بچینم، روشن است که در درجهٔ اول به صورت یک میز پدیدار می‌شود، ابزاری برای تحقق اهداف خاص. ممکن است در شرایط دیگری در درجهٔ اول به صورت هیزم یا وسیله‌ای برای شکستن در یا یک شیء جامد که می‌تان زیر آن پناه گرفت یا مانعی بر سر راه من به هنگام فرار از دست یک مهاجم یا شیئی زیبا یا زشت، بر آگاهی پدیدارگردد. در ارتباط با آگاهی است که معنی و مفهوم خاصی پیدا می‌کند. البته حاصل این نیست که آگاهی شیء را می‌آفریند. شیء بی‌تردید وجود دارد و هر چه هست همان است. ولی فقط در ارتباط با آگاهی است که معنایی ابزاری به خود می‌گیرد و به صورت این نوع از اشیا و نه نوع دیگر، از وضعیت اصلی خویش تعین و تمیز پیدا می‌کند.

به طور کلی جهان که به صورت نظامی از اشیای به هم پیوسته و واجد معنای ابزاری

1. *Ibid.*, P. 29.

2. *Ibid.*, P. 34.

تلقی می‌شود، بر آگاهی پدیدار می‌گردد. رأی سارتر در باب معنی دادن به اشیا بر حسب نظرگاهها و مقاصد، متأثر از رأی مارتین هایدگر است و برای بسط نظریهٔ خویش در باب نحوهٔ تحقّق این امر، دیالکتیک هگلی بین هستی و نیستی را مطرح می‌سازد. از نظر سارتر هستیِ فی‌نفسه تقدم منطقی بر نیستی دارد و نمی‌توان آنها را عین یکدیگر دانست. ولی به عنوان مثال، میز با یک نفی به صورت یک میز در آمده است. آن یک میز است و نه چیز دیگر. تمامی تمایزاتِ درون هستی ناشی از آگاهی است که با متمایز کردن شیء از وضعیت اصلی آن [مراد شیء فی‌نفسه است] و به این معنی نفی آن وضع، سبب پدیدار شدن شیء می‌شود. در باب نسبتهای زمانی و مکانی این مطلب صادق است. برای آگاهی که مقایسه می‌کند و نسبت برقرار می‌سازد، یک چیز ممکن است به صورت «نزدیک» یا «دور» پدیدار شود. همچنین برای آگاهی است که این رویداد پس از آن رویداد ظهور می‌کند. تمایزی هم که ارسطو برای قوّه و فعل قائل شده نیز فقط از طریق آگاهی و برای آگاهی صورت می‌گیرد. در ارتباط با آگاهی است که مثلاً میز بالقوّه هیزم است. با قطع نظر از آگاهی، میز همان است که هست.

خلاصه برای آگاهی است که جهان به صورت نظامی معقول از اشیا و امور مجزا و مرتبط پدیدار می‌شود. اگر هر آنچه را که مربوط به کارکرد آگاهی در پدیدار ساختن جهان است کنار بگذاریم، ما باقی می‌مانیم و هستی فی‌نفسه[1]، تار و ناشفاف، پر و تنومند، نامتعیّن، بنیاد تیره و تار و مبهمی که عالم می‌تواند از آن پدیدار شود. سارتر می‌گویدکه این هستی فی‌نفسه نهایتاً فقط هست. «بی‌دلیل، بی‌علت و بی‌ضرورت است.»[2] نه اینکه هستی علت خویش[3] است، زیرا این سخن بی‌معنی است. هستی فقط هست. از این روست که هستی، به گفتهٔ سارتر، در رمان غثیان، زیادی[4] است.[5] در این کتاب روکانتن[6] در حالی که در پارک شهر بون‌ویل[7] نشسته است، احساسی از زاید بودن خود و اشیای پیرامونش به او دست می‌دهد، یعنی دلیلی برای بودن آنها وجود ندارد.

1. l'en-soi = the in-itself
2. *Ibid.*, P. 713.
3. causa sui
4. de trop
۵. هستی و نیستی همان دیدگاه بیان شده در غثیان را به صورتی منظم بیان می‌کند.
6. Roquentin
7. Bounville

«وجود داشتن فقط همان بودن[1] است».[2] هستی فی‌نفسه ممکن است و این امکان «ظهور خارجی» ندارد، به این طریق که بتوان با یک وجود واجب آن را تبیین و بر آن غلبه کرد. هستی قابل استنتاج یا قابل تحویل نیست. فقط هست. امکان «همان خودِ مطلق و در نتیجه کاملاً بی‌جهت است.»[3] «هستی فی‌نفسه که غیرمخلوق است و بودنش بی‌دلیل است و هیچ ارتباطی با هستی دیگر ندارد، الی‌الابد بی‌جهت [یا زیادی] است.»[4]

اینکه دیدگاهها مختلفند و چیزها برای افراد مختلف به صور متفاوتی پدیدار می‌شوند، کاملاً آشکار است. و این مطلب که آگاهی باعث می‌شود که اشیا به صور خاص یا ابعاد و جهات خاص پدیدار شوند مطلب واضحی است. یک کوه برای کسی که می‌خواهد از آن بالا برود ویژگیهای خاصی دارد، ولی برای کسی که نمی‌خواهد از آن بالا برود، بلکه از جهت زیبایی‌شناختی و از دور در آن تأمل می‌کند، ویژگیهای دیگری برجسته می‌شوند. اگر هم کسی بخواهد این گونه تعبیر کند که هر آگاهی‌ای با نفی جنبه‌های دیگر شیء یا تنزل دادن آنها تا حد یک امر بنیادیِ مبهم و مغشوش، سبب می‌شود که شیء به نحو خاص یا تحت شرایط خاص پدیدار شود، این نحوهٔ بیان هم هرچند تا حدودی تکلف‌آمیز است ولی باز قابل فهم است. همچنین به هر اندازه که انسانها علائق و مقاصد مشترک دارند، اشیا و امور هم برای آنها به صورت مشابهی پدیدار می‌شوند. اگر بگوییم که انسانها به اشیا و امور معنی می‌بخشند، به ویژه اگر معنی ابزاری مورد نظر باشد، سخنی نامعقول نگفته‌ایم. ولی سارتر این خط سیرفکری را بیش از آن دنبال می‌کند که افراد بسیاری حاضر به همراهی با او باشند. مثلاً دیدیم که به عقیدهٔ او تفاوتهای بین اشیا ناشی از آگاهی است، زیرا این تفاوتها ناشی از فعل تمایز نهادن است (به تعبیر سارتر، ناشی از فعل نفی یا ناشی از فعل انکار این معنی است که اینْ آن است.) این مطلب البته به معنایی صحیح است. بدون آگاهی تمایزی وجود ندارد. در عین حال، شاید بسیاری مایل به اظهار این رأی باشند که ذهن مجبور نیست که در آنچه فی‌نفسه واجد تمایز نیست، تمایزی مشخص کند. بلکه می‌تواند تمایزات عینی و واقعی را مشخص و معین کند. اگر سارتر مخالف این مطلب باشد، دشوار می‌توان از این

---

1. to be there
2. La nausée, p. 171.
3. *Ibid.*, P. 171.
4. *L'être et le néat*, P. 34.

برداشت خودداری کرد که او به دنبال پیگیری و تعقیب خط سیر اندیشهٔ خویش تا حد ممکن است (بدون فروافتادن در چیزی که آن را ایدئالیسم می‌داند) برای مطرح کردن هستی فی‌نفسه به همان نحوی که آن را مطرح می‌کند. بی‌شک می‌توانیم بپذیریم که آن نوع احساس یا تجربه‌ای که روکانتن در پارک بون‌ویل واجد آن دانسته شد، ممکن است واقع شود. ولی از چنین چیزی به هیچ وجه نمی‌توان نتیجه گرفت که نتایج هستی‌شناختی‌ای که سارتر در واقع از چنین احساسی استنتاج می‌کند، درست است. او در هستی و نیستی می‌گوید پرسش از اینکه هستی چرا هست، پرسشی بی‌معنی است، زیرا خود این پرسش مبتنی بر هستی است.[1] ولی روشن است که او به هنگام بیان این جمله نمی‌تواند به هستیها اشاره کند، زیرا پیشتر گفته است که این آگاهی است که هستیها را به این نحو، یعنی به نحو متمایز، پدیدار می‌کند. قاعدتاً استدلال او این است که پرسش از اینکه چرا هستی هست، پرسشی بی‌معنی است، زیرا هستی همان چیزی است که وی اعلام کرده است، هستی «فقط هست». البته شاید او در مورد پیشفرضهایی که استفاده از واژهٔ «چرا» مبتنی بر آنهاست مشکلاتی را مطرح کرده باشد، ولی [در این مورد] پرسش «چرا هستی هست» را از آن رو غیرمجاز می‌شمارد که خود مبتنی بر پیشفرض گرفتن هستی است. دشوار بتوان دانست که چرا پرسش مذکور به علت یاد شده مردود دانسته شده است، مگر آنکه هستی مورد نظر را به مفهوم هستی فراپدیداری و غایی یا همان مطلق بفهمیم. سارتر به احتجاج در مقابل سایر آراء هم می‌پردازد. در باب نقد او بر اعتقاد به خدا بعداً مطالبی گفته خواهد شد. ولی به نظر می‌رسد که دیدگاه خود او هم حاصل جدا کردن یا انتزاع هر آن چیزی در شیء است که او آن را مربوط به آگاهی می‌داند و سپس اعلام اینکه آنچه باقی می‌ماند امر مطلق، فی‌نفسه ناشفاف و فی‌نفسه تعقل ناشدنی است.

۴. هستی فی‌نفسه

مفهوم «فی‌نفسه» یکی[2] از دو مفهوم کلیدی هستی و نیستی است. مفهوم کلیدی دیگر،

---

1. *Ibid.*, P. 713.

2. L'en-sor (the in-itself)

«لنفسه»[1] مربوط به آگاهی است و تعجبی نیست که بخش اعظم این کتاب اختصاص به این مفهوم دارد، زیرا اگر هستی فی‌نفسه تار و ناشفاف، پر و تنومند و دارای هویتی یگانه باشد، چیز کمی دربارهٔ آن می‌توان گفت. بعلاوه، سارتر به عنوان یک اگزیستانسیالیست اولا و بالذات تعلق خاطر به انسان، یا چنانکه خودش می‌گوید، واقعیت انسانی[2] دارد. او بر آزادی آدمی، که برای فلسفهٔ او بنیادی است تأکید می‌ورزد و نظریه‌اش در باب آزادی هم مبتنی بر تحلیلش از لنفسه است.

باری، هر آگاهی‌ای، آگاهی از چیزی است. از چه چیز؟ از هستی آن‌گونه که پدیدار می‌شود. در این صورت، چنین برمی‌آید که آگاهی باید غیر از هستی، و به تعبیری دیگر «نه ـ هستی»[3] باشد و باید از طریق نفی یا انکار هستی لنفسه حاصل شود. نظر سارتر در این باره صریح است. هستی فی‌نفسه، انبوه، پر و متکاثف است. فی‌نفسه هیچ عدمی در خود نهفته ندارد. آگاهی همانجا است که نفی یا سلب مطرح می‌شود. آگاهی ماهیتاً متضمن تباعد یا انفصال از هستی است یا خودْ همان تباعد و انفصال از آن است. هر چند اگر پرسیده شود که چه چیزی آن را از هستی منفصل می‌کند، پاسخ فقط این است که «هیچ چیز». زیرا هیچ حائل‌شونده یا جداکننده‌ای در میان نیست. آگاهی خودْ نه ـ هستی است و کارکرد آن به عقیدهٔ سارتر، فرآیندی سلبی است. وقتی که من از این قطعه کاغذ آگاهم، [یا آگاهی] خودم را از آن دور می‌کنم، انکار می‌کنم که من آن قطعه کاغذ باشم؛ و با انکار اینکه کاغذ چیز دیگری نیست و با نفی پدیدارهای دیگر آن را از پس‌زمینهٔ آن متمایز می‌کنم. «هستی‌ای که نیستی با آن قدم به جهان می‌گذارد هستی‌ای است که در آن، یعنی در هستی خود، پرسش از نیستی هستی‌اش مطرح است: *هستی‌ای که با آن هستی قدم به جهان می‌گذارد باید نیستی خود آن باشد*.»[4] «انسان هستی‌ای است که با او نیستی به جهان می‌آید.»[5]

زبانی که سارتر به کار می‌برد آشکارا قابل اعتراض است. گفته شده است که آگاهی نیستیِ خود است. در عین حال از آن به عنوان یک هستی یاد شده است، چه، در حقیقت، اگر بنا باشد که کارکردی به آن نسبت داده شود، باید هستی داشته باشد. البته

1. le pour-soi (the for-itself)
2. human reality
3. not-being
4. *Ibid*., P. 59.
5. *Ibid*., P. 60 "L'homme est l'être parqui le néant vient au monde."

بسادگی می‌توان دانست که مراد سارتر از اسناد فرآیند نفی و سلب به آگاهی چیست. اگر من حواس خود را متمرکز بر تابلویی در یک نمایشگاه کنم، تابلوهای دیگر را به حد یک پیش‌زمینهٔ نامتعین تنزل داده‌ام. اما ممکن است کسی به همین ترتیب یا بیشتر بر کار و کرد ایجابی مندرج در این فعل التفاتی تأکید کند.[۱] با این همه اگر فرض کنیم که هستیِ فی‌نفسه همان باشد که سارتر می‌گوید و اگر چنین است که هستی به صورت متعلق آگاهی پدیدار می‌شود، آگاهی از هستی علی‌القاعده باید متضمّن تباعد یا جدایی‌ای باشد که او از آن سخن می‌گوید، و به این معنی آگاهیْ نیستی است. اگر به زبانی که سارتر به کار می‌برد اعتراضی داشته باشیم، چنانکه ممکن است داشته باشیم، بهتر است که به بررسی مقدمه‌هایی بپردازیم که به چنین نتیجه‌ای منجر شده است.

آگاهی چگونه پدید می‌آید؟ فهم این نکته دشوار است که هستیِ فی‌نفسه، اگر همان گونه باشد که سارتر آن را توصیف می‌کند، چگونه ممکن است اصلاً سبب چیزی، حتی نفی خودش، شود. چنانکه فهم این نکته نیز دشوار است، اگر دشوارتر نباشد، که آگاهی چگونه می‌تواند موجِد خود، یعنی علت لنفسه، باشد. چنانکه پیشتر دیدیم، این مسئله در مورد «خود»، به عنوان فاعل شناساییِ نه تنها در مرتبهٔ آگاهی ماقبل تأمّلی، بلکه در مرتبهٔ آگاهی تأمّلی نیز مطرح می‌شود. آن از طریق تأمّلِ آگاهی در خویشتن به وجود می‌آید و بنابراین به صورت متعلّقِ آگاهی پدیدار می‌شود. در این مورد «خود» استعلایی که بتواند موجِد آگاهی باشد وجود ندارد. به هر روی اینکه آگاهی پدید آمده است واقعیتی انکارناپذیر است و سارتر حصول آن را از طریق پیدایی گسست یا شکستی در هستی می‌داند که منجر به تباعد می‌شود، تباعدی که ذاتی آگاهی است.

نگارنده گمان نمی‌کند که سارتر هیچ تبیین واقعاً روشنی از منشأ آگاهی به دست داده باشد. اما چون آگاهی با وقوع گسست یا شکافی در هستیِ فی‌نفسه تحقق می‌یابد، علی‌القاعده باید به نحوی از انحاء، حتّی از طریق نفی هم که شده است، از هستی پدید آمده باشد و بنابراین چیزی باشد پدید آمده از چیزی دیگر. چنانکه پیشتر دیدیم سارتر سؤال «چرا هستی هست؟» را کنار می‌گذارد، ولی سؤال «چرا آگاهی هست؟» را مجاز

---

۱. نفی مذکور البته خود نیز فعالیّتی ایجابی است. ولی اشارهٔ من به چیزی است که توجه فی‌الواقع معطوف به آن و متمرکز بر آن است.

می‌داند. بسیارخوب، او فرضیات تبیین‌کننده را به حوزهٔ مابعدالطّبیعه فرومی‌افکند و می‌گوید که «هستی‌شناسیِ» مبتنی بر پدیدارشناسی نمی‌تواند به این پرسش پاسخ دهد. ولی جسارت طرح این بحث را دارد که «همه چیز چنان واقع می‌شود که گویا فی‌نفسه، در طرحی برای تثبیت خود، خویش را به لنفسه تغییر می‌دهد.»[1] اینکه فی‌نفسه چگونه می‌تواند واجد چنین طرحی باشد چندان روشن نیست. ولی تقریباً چنین است که مطلق یا فی‌نفسه در معرض فرآیند یا عمل از خودگسیختگی، که آگاهی با آن متولد می‌شود، قرار می‌گیرد. چنانکه گویی هستیِ فی‌نفسه می‌کوشد تا در عین استمرار در هستی به صورت آگاهی در آید. ولی این هدف دست‌یافتنی نیست. زیرا آگاهی فقط از طریق تباعد یا انفصالی مداوم از هستی، یعنی ریزش مداوم نیستی، که آن را از متعلقش جدا می‌کند، به وجود می‌آید. هستیِ فی‌نفسه و آگاهی ممکن نیست در امر واحدی با یکدیگر متحد شوند. آنها فقط می‌توانند از طریق لنفسه که به حالت فی‌نفسه بازمی‌گردد و دیگر لنفسه نمی‌شود، یکی شوند. آگاهی تنها از طریق فرآیندی از سلب و نفی موجود می‌شود. آگاهی رابطه‌ای با هستی است، ولی سوای هستی است. آگاهی با پدید آمدن از هستیِ فی‌نفسه از طریق فرآیند از خودگسیختگی، که در هستی رخ می‌دهد، سبب پدیدار شدن موجودات یعنی (جهان) می‌شود.

۵. اختیار هستی لنفسه

هستیِ فی‌نفسه که پُر و تنومند و تار و ناشفّاف و بدون آگاهی است مختار نیست. با این همه، لنفسه چون جدا شده از هستی (حتی اگر از طریق نیستی) است، ممکن نیست با هستی تعیّن یابد. آن از تعیّنِ هستیِ فی‌نفسه می‌گریزد و بالذات مختار است. به نظر سارتر، اختیارْ وصف طبیعت یا ماهیت انسان نیست، بلکه متعلق به ساختارِ هستیِ آگاه است. بنابراین، محال است که آنچه را اختیار می‌نامیم از هستی «واقعیت آدمی» جدا کرد.[2] در واقع آدمی برخلاف چیزهای دیگر، ابتدا وجود دارد و سپس ماهیت خود را می‌سازد. «اختیار انسان بر ماهیت او مقدم است و آن را ممکن می‌کند.»[3] اینجا به

1. *L'être et le néant*, P. 715.
2. *Ibid.*, P. 61.
3. *Ibid.*, P. 61.

عقیده‌ای می‌رسیم که به گفتهٔ سارتر بین همهٔ اگزیستانسیالیستها مشترک است، یعنی این عقیده که «وجود مقدم بر ماهیت است».[1] انسان از قبل ساخته و پرداخته نشده است. او خود را می‌سازد. مسیر او از پیش معین نشده است: مسیر او مثل ریلهای راه‌آهن نیست که از آن نتوان بیرون رفت. البته نه به این معنی که خود را از عدم می‌آفریند، بلکه به این معنی که او هر چه بشود، بستگی به خودش، به انتخاب خودش، دارد.

این طور نیست که مفهوم تقدم وجود بر ماهیت در انسان فقط از نظر قائلان به طبایع و ماهیات مرموز و مختفی در اشیا دشوار باشد. سارتر در سخنرانی خود دربارهٔ اگزیستانسیالیسم و اومانیسم توضیح می‌دهد که به عقیدهٔ او خدایی نیست که انسان را مطابق ایدهٔ ماهیت انسان آفریده باشد، به قسمی که هر انسانی مصداق ماهیّت انسان باشد. بسیار خوب، واضح است که این سخن تمامی منکران وجود خداست. ولی ما در اینجا با خود انسان کار داریم نه با این پرسش که انسان آفریدهٔ خدا هست یا نه. سارتر کاملاً با قطع نظر از ارتباط خدا و انسان ادعا می‌کند که در انسان وجود بر ماهیّت مقدم است. خوب، با این حساب، آن چیزی که نخست وجود می‌یابد چیست؟ پاسخ این است: واقعیتی که می‌تواند خود را بسازد و می‌تواند به ماهیت خود تشخص بدهد. ولی آیا این واقعیت اوصاف دیگری هم غیر از اختیار دارد؟ اینکه آیا انسان طبیعت یا ماهیتی هم دارد که ثابت، لایتغیر، ایستا و بی‌انعطاف است، مسئلهٔ دیگری است. مسئله این است که فرض اینکه طبیعتی به نام طبیعت انسان، متمایز از طبیعت شیر یا گل سرخ [مثلاً] وجود ندارد دشوار است. در واقع، حتّی اگر سخنان سارتر را به معنی لفظی آنها هم بگیریم، باز انسانها ماهیت یا طبیعت مشترکی دارند، به این معنی که آنها موجوداتی‌اند که خود را می‌سازند تا آنچه می‌شوند، بشوند. در هر حال، سارتر می‌تواند دربارهٔ «واقعیت انسان» یا دربارهٔ موجودات انسانی با این اطمینان سخن بگوید که مردم آنچه را که او دربارهٔ آن سخن می‌گوید خواهند فهمید، با این همه، لازم نیست که ما در مورد منطوق اظهارات او چندان نگران باشیم. روشن است که اعتقاد اصلی او این است که انسان کاملاً مختار است. آنچه می‌کند حاصل انتخاب آزادانهٔ اوست و آنچه او می‌شود کاملاً بسته به خود اوست.

1. *L'existentialisme est un humanisme*, P. 17.

این مسئله در وهلهٔ نخست غیر قابل قبول می‌نماید. البته بحث سارتر در مورد عکس‌العملها، که آنها را به معنی تام کلمه نمی‌توان افعال انسان دانست نیست. حتی در مورد افعالی هم که می‌توان آنها را منتسب به لنفسه [یا] آگاهی دانست، باز مختار مطلق بودنِ ما نسبت به آنها خلاف واقع به نظر می‌رسد. می‌توان گفت که کاملاً با صرف نظر از نظریهٔ موجبیت علّی هم اختیار ما محدود به همهٔ عوامل درونی و بیرونی است. نظر او دربارهٔ تأثیر محدودکننده، اگر نه تعیین‌کنندهٔ عوامل فیزیولوژیکی و روانشناختی، محیط، تربیت، آموزش، فشار اجتماعی که بدون آگاهی عقلانی ما از آن و مدام به نحوی عام اعمال می‌شود، چیست؟ بعلاوه، حتی اگر موجبیت علّی را هم نپذیریم و قائل به اختیار باشیم، آیا نباید به این واقعیت توجه داشته باشیم که افراد مایلند متناسب با خصلتهای خویش عمل کنند و ما هم غالباً معتقدیم که می‌توانیم عمل یا عکس‌العملهای آنها را در مجموعه‌ای از شرایط خاص پیش‌بینی کنیم؟ البته درست است که افراد گاهی هم به صورت غیرقابل پیش‌بینی عمل می‌کنند. ولی آیا در این صورت ما ترجیح نمی‌دهیم چنین نتیجه بگیریم که آنها را چنانکه فکر می‌کردیم، نشناخته بودیم و اگر بهتر شناخته بودیم، پیش‌بینیهای درست‌تر انجام می‌دادیم؟ مسلماً این امر که انسان به کلّی یا مطلقاً مختار است معارض واقعیات تجربی و نحوهٔ اندیشیدن و سخن‌گفتن متعارف ماست.

طبیعی است که سارتر بر این گونه اشکالات به‌خوبی واقف است و پاسخ خود را آماده دارد. او بر آن است که لنفسه هدف غایی خود را مطرح می‌کند و برای تحصیل آن به جدّ و جهد می‌پردازد. در پرتو این طرح امور خاصی به صورت مانع ظاهر می‌شوند. اما اینکه امور یاد شده به صورت موانعی در این مسیر بر من ظاهر شوند که باید بر آنها غلبه کرد و به تعبیری، به صورت مواقفی در مسیر استفاده از اختیار و آزادی‌ام ظاهر شوند یا به صورت موانعی غلبه‌ناپذیر، مسئله‌ای است که بستگی به انتخاب خودم دارد. مثال ساده‌ای را که خود سارتر آورده است ذکر می‌کنیم. من دوست دارم که برای مرخصی به ژاپن بروم. ولی پولش را ندارم. پس نمی‌توانم به ژاپن بروم. پول نداشتنم برایم به صورت مانعی غلبه‌ناپذیر ظاهر می‌شود، صرفاً از آن رو که من آزادانه طرح رفتن برای مرخصی به ژاپن را ریخته‌ام. اگر به جای آن رفتن به برایتون[1] را آزادانه انتخاب کرده

---

1. Brighton

بودم ــ جایی که پولش را دارم ــ دیگر وضعیت مالی‌ام اصلاً به صورت یک مانع، چه رسد به یک مانع غلبه‌ناپذیر، ظهور نمی‌کرد. یا فرض کنیم که تمایل شدید به فعالیت کردن در راه و روشهایی را دارم که با هدفم، هدفی که آن را برای خود و رفتار خودم طراحی کرده‌ام، ناسازگارند. این خود من هستم که سبب می‌شوم که چنین تمایلاتی به صورت خاصی ظهور کنند. آنها خود قسمی از فی‌نفسه یا یک داده‌اند که معنی یا وضع آنها را خود من به وجود می‌آورم. اگر کاملاً تسلیمشان شوم به این جهت است که آنها را به عنوان موانعی غلبه‌ناپذیر انتخاب کرده‌ام. این انتخاب به خوبی نشان می‌دهد که طرح واقعی من، کمال مطلوب واقعیِ عملی من، همان چیزی نبود که خودم گفتم کمال مطلوبِ من است. من خود را فریب داده بودم. کمال مطلوب واقعیِ عملیِ شخص همان است که در اعمالش آشکار می‌شود. این ادعای گارسن[1] در نمایشنامهٔ در بسته[2]، که او واقعاً آدم ترسویی نبود، کاملاً بجاست. همان طور که اینز[3] می‌گوید، آنچه فرد می‌کند نشان می‌دهد که او چه هست و انتخاب کرده است که چه باشد. به عقیدهٔ سارتر مغلوب هیجان یا احساسی مثل ترس شدن صرفاً نوعی انتخاب است، هرچند که البته روش نسبتاً نیندیشیده‌ای برای رسیدن به موقعیت خاصی است. در باب تأثیر محیط مثلاً نیز می‌توان به چنین نکاتی اشاره کرد. این خودِ آگاهی است که به محیط معنی می‌دهد. محیط برای کسی به صورت یک موقعیت ظاهر می‌شود و برای دیگری به صورت چیزی که گویی او را به درون می‌کشد و فرومی‌بلعد. در موارد دیگر هم، خودِ انسان است که سبب می‌شود که محیط به نحو خاصی ظهور کند.

البته سارتر به این واقعیت که ما غالباً نمی‌توانیم عوامل خارجی را تغییر دهیم، به این معنی که از نظر مادّی آنها را از میان برداریم یا خود را از مقابل آنها دور کنیم، بی‌توجه نیست. به لحاظ عملی، من ممکن نیست بتوانم موقعیت محیطی و مکانی خودم را تغییر دهم. حتی اگر هم بتوانم در مقام نظر و احیاناً در عمل چنین کنم، باید در مکان و شرایط محیطی خاصی قرار داشته باشم. سخن سارتر این است که معنایی که چنین عواملی برای من دارند، به وسیلهٔ خودم انتخاب می‌شوند؛ حتی اگر نتوانم یا نخواهم این واقعیت

1. Garcin

2. *Huis clos*

3. Inez

را تشخیص دهم. همچنین من نمی‌توانم گذشته را تغییر دهم، به این معنی که کاری کنم که آنچه انجام داده‌ام، انجام نگرفته باشد. اگر به کشورم خیانت کرده باشم، این واقعیت تثبیت شده است، به نحوی که می‌توان گفت تغییرناپذیر است. این به عنوان چیزی که از پیش ساخته و پرداخته شده است متعلق به خود من است. ولی از نظر سارتر هستی فی‌نفسه، چنانکه دیدیم، زمانی نیست. معنی ندارد که از هستی فی‌نفسه به عنوان چیزی متضمّن توالی سخن بگوییم. حیث زمانی داشتنْ «نحوه‌ای از هستی است که اختصاص به هستی لنفسه دارد.»[۱] به عبارت دیگر، لنفسه گریز مدام است از آنچه بود به سوی آنچه خواهد بود، یعنی از خود، به عنوان امری که ساخته شده است، به سوی خود، به عنوان چیزی که باید ساخته شود. در اندیشه و تأمل، این گریزْ مفاهیم گذشته، حاضر (حاضر برای هستی) و آینده را می‌سازد. به عبارت دیگر، «خود» در ورای گذشته‌اش، ورای آنچه از خویش ساخته است قرار دارد و بر آن غالب است. اگر پرسیده شود که چه چیزی «خود» را در این گریز از خویش به عنوان امری که از پیش ساخته شده است، یعنی به عنوان گذشته‌اش، جدا می‌کند، پاسخ این است که «هیچ چیز». این سخن بدین معنی است که «خود» خود را به عنوان امری ساخته شده نفی می‌کند، و بنابراین فائق بر آن و در ورای آن است. خود به مثابهٔ امری از پیش ساخته در شرایط وجود فی‌نفسه فرومی‌افتد و روزی، هنگام مرگ، لنفسه به صورت امری کاملاً از پیش ساخته در می‌آید و می‌تواند به صورتی مطلق و عینی مثلاً مورد ملاحظهٔ روان‌شناس یا مورخ قرار گیرد. ولی مادام که لنفسه است، فراتر از خویش به عنوان گذشته است و بنابراین نمی‌تواند با خود به عنوان گذشته و به عنوان ماهیت تعیّن یابد.[۲] چنانکه پیشتر اشاره شد، خود نمی‌تواند گذشته‌اش را تغییر دهد، یعنی کاری کند که آنچه اتفاق افتاده است، اتفاق نیفتاده باشد، یا اعمالی که واقع شده‌اند واقع نشده باشند، ولی معنایی که به گذشته‌اش می‌دهد، به انتخاب خودش وابسته است. در نتیجه، هر تأثیری که گذشته ایجاد می‌کند به سبب آن است که شخص خود آن را چنین اختیار کرده است. هیچ کس نمی‌تواند

---

۱. *L'être et le néant*, P. 188 حیث زمانی در فصل دوم بخش دوم کتاب مذکور به تفصیل مورد بحث قرار گرفته است. همچنین فصل بعد از آن را نیز که دربارهٔ استعلاست، ملاحظه کنید. سارتر قویاً متأثّر از هایدگر است، ولی آراء برخی دیگر از فلاسفه را هم رد و نقد می‌کند.

۲. سارتر با این گفتهٔ هگل که «ماهیت همان است که بوده است» (wesen ist, was gewesen ist) تفنن می‌کند.

با گذشتهٔ خود یعنی با خود از این جهت که از پیش ساخته شده است تعیّن یابد.

بنابراین به عقیدهٔ سارتر اختیار به ساختار لنفسه تعلق دارد. به این معنی، انسان «محکوم است» که آزاد باشد. ما نمی‌توانیم آزاد بودن یا آزاد نبودن را انتخاب کنیم: ما صرفاً از آن رو که خودْ آگاهی هستیم آزادیم. با این همه، می‌توانیم این را اختیار کنیم که بکوشیم خود را فریب دهیم. انسان کاملاً آزاد است، چاره‌ای جز انتخاب کردن و خود را به نحوی متعهد کردن ندارد و به هر نحوی که خود را متعهد کند، دیگری را هم به نحو ایدئال متعهد کرده است[1]. مسئولیت یکسره مسئولیت اوست. وقوف بر این آزادی و مسئولیتِ مطلق با «ترس آگاهی»[2] همراه است، شبیه وضعیت ذهنی کسی که ایستادن بر لبهٔ پرتگاهی را تجربه می‌کند، به نحوی که سراشیب پایین هم برایش جاذبه دارد و هم او را از خود می‌راند. بنابراین، انسان ممکن است بکوشد تا با پذیرفتن نوعی موجبیت علّی، با انداختن مسئولیّت بر چیزی خارج از حوزهٔ انتخاب و اختیار خود، مثلاً خدا یا وراثت یا تربیت یا محیط یا چیزهای دیگر خود را بفریبد. اگر چنین کند از روی سوءنیّت است. یعنی ساختار لنفسه چنان است که شخص، به تعبیری، می‌تواند هم‌زمان در وضعیتی بین دانستن و ندانستن قرار گیرد. اساساً او از اختیار خود آگاه است، ولی می‌تواند خود را در مقام آنچه نیست (گذشتهٔ خود)، مثلاً، ملاحظه کند و سپس اختیار تام و تمام را که به ترس آگاهی همچون نوعی سرگیجه می‌انجامد، مستور کند یا آن را بر خویش مخفی سازد.[3]

شاید چنین به نظر برسد که گویا از نظر سارتر تمامی اعمال انسان مطلقاً پیش‌بینی‌ناپذیرند و گویا ممکن نیست هیچ الگوی معقولی در زندگی او وجود داشته باشد. اینکه منظور او هرگز چنین چیزی نیست، از آنچه در سخنرانی اگزیستانسیالیسم و اومانیسم دربارهٔ مرد جوانی گفته است که در جریان جنگ جهانی دوم در پی کسب توصیه برای این امر بود که آیا باید برای مراقبت از مادرش، که از شوهر خائنش جدا

۱. مثلاً اگر من خود را متعهد به کمونیسم کنم، به نحو ایدئال برای دیگران نیز همان را انتخاب کرده‌ام.

2. angosse

۳. از نظر سارتر سوء نیّت با دروغ یکی نیست. ممکن است کسی به دیگران دروغ بگوید، [یعنی] به آنها چیزی بگوید که کاملاً از نادرستی آن آگاه است. ولی در سوء نیّت یا فریب و دغل، آمیزه‌ای از دانستن و ندانستن در کار است، یعنی امکان همان چیزی که مبتنی بر این واقعیت است که لنفسه آنچه هست (گذشته‌اش) نیست و آنچه نیست (امکانات یا آینده‌اش) هست.

شد، و پسر دیگرش در ۱۹۴۰ کشته شده بود، در فرانسه بماند یا آنکه بکوشد تا برای پیوستن به نیروهای آزادی‌بخش فرانسه به انگلستان برود، به‌خوبی فهمیده می‌شود. سارتر از پاسخ دادن به این جوان طفره رفت و وقتی که در گفت‌وگوی پس از سخنرانی، م. ناویل گفت که باید این توصیه صورت می‌گرفته است، سارتر پاسخ داد که در این امر نه‌تنها تصمیم‌گیری بر عهدهٔ خود مرد جوان بود و تصمیم‌گیری برای او ممکن نبود بلکه «من می‌دانستم که او چه می‌خواهد بکند و آن همان کاری بود که او کرد».[1] به عقیدهٔ سارتر لنفسه یک انتخاب اساسی و اولی دارد [یعنی] خودِ ایدئال را طرح می‌کند، طرحی که مستلزم مجموعه‌ای از ارزشهاست و انتخابهای خاص، به تعبیری، با این طرح بنیادینِ مبتنی بر اختیار صورت می‌پذیرند. البته ممکن است ایدئال واقعی و عملی یک فرد با ایدئالی که اظهار می‌شود، با آنچه گفته می‌شود ایدئال است متفاوت باشد. ولی ایدئال واقعی در عمل آشکار می‌شود. طرح اصلی و اساسی ممکن است تغییر کند، گرچه این تغییر مستلزم تغییر عقیده یا تحوّلی حادّ است. به هر حال، صرف‌نظر از این تحوّل حادّ، افعال خاصّ یک انسان انتخاب یا طرح[2] اساسی او را متحقّق و آشکار می‌کنند. به این ترتیب، افعال فرد تا آنجا که منطوی در انتخاب اساسی و اولی اوست، اختیاری است. ولی ناظر خارجی هر اندازه که ظهور طرح اساسی فرد را در اعمالش واضح‌تر ببیند، بهتر می‌تواند پیش‌بینی کند که او در موقعیتی خاص چگونه عمل خواهد کرد. بعلاوه اگر کسی از فرد خاصّی توصیه‌ای بخواهد، در واقع پیشتر تصمیم خود را گرفته است، زیرا انتخاب کرده است که چیزی را بشنود که دوست دارد بشنود.

از آنچه دربارهٔ امکان تغییر عقیده گفتیم بوضوح برمی‌آید که افراد مختلف ممکن است طرحهای مختلفی داشته باشند، که خود را در افعال آنها نشان می‌دهند، به عقیدهٔ سارتر، در بنیاد همهٔ چنین طرحهایی، طرحی اساسی هست که متعلق به اصل ساختار لنفسه است. لنفسه، چنانکه پیشتر دیدیم، گریزی است از گذشته به آینده، یعنی از «خود» به عنوان امری که پیشتر ساخته شده است، به سوی امکانات همین «خود»، به سوی هستی‌ای که او خواهد شد. پس گریزی است از هستی به هستی. ولی هستی‌ای که

1. *L'existentialisme est un humanisme*, P. 141.

2. project

این «خود» در پی آن و در تلاش برای دستیابی به آن است صرفاً لنفسهِ تهی از آگاهی نیست. زیرا به این طریق می‌خواهد خویش یعنی همان لنفسه، را حفظ کند. بالأخره، انسان در پی دستیابی به طرح ایدئال فی‌نفسه لنفسه شدن[1]، یعنی اجتماع هستی و آگاهی در امر واحد، است با این همه، این ایدئال بر مفهوم خدا یعنی بر هستی آگاه قائم بالذات منطبق است. بنابراین می‌توان گفت که «انسان بودن به معنی کوشش برای خدا شدن است، یا بهتر بگوییم، انسان اساساً همان میل به خدا شدن است.»[۲] به این ترتیب اختیار من همان انتخاب خدا شدن است و تمامی افعال من، تمامی طرحهای من، برگردان این انتخاب است و به هزار و یک طریق منعکس‌کنندهٔ آن است، زیرا راههای بی‌شمار برای بودن و داشتن وجود دارد.[۳] متأسفانه این تصور از خدا تناقض‌آمیز است. زیرا آگاهی دقیقاً نفی هستی است. بنابراین سارتر این نتیجهٔ نسبتاً بدبینانه را می‌گیرد که «انسان کوششی بیهوده است».[۴] لنفسه خواهان خدا شدن[5] است. ولی بی‌گمان در ناشفافی و تیرگی فی‌نفسه می‌افتد. گریز آن نه با تحقق طرح اساسی او، بلکه با مرگ پایان می‌یابد.

۶. آگاهی از دیگران

تا اینجا به مسئلهٔ کثرت آگاهیها کمتر پرداخته‌ایم. ما نمی‌توانیم با سارتر در مباحثاتش دربارهٔ نظریات دیگر فلاسفه مثل هگل، هوسرل و هایدگر[۶] در خصوص علم ما به وجود دیگران همراهی کنیم، ولی به هر حال باید در باب خط سیر اصلی اندیشهٔ او چیزی بگوییم. بنابراین، می‌توانیم بی‌مقدمه به سراغ انکار او نسبت به این عقیده برویم که وجود اذهان یا آگاهیهای دیگر صرفاً مستنتج از مشاهدهٔ تن‌ها و حرکات آنهاست. اگر من تنی را ببینم که در خیابان راه می‌رود و نتیجه بگیرم که در آن هم آگاهی‌ای شبیه آگاهی من وجود دارد، این چیزی بیش از حدسی که از سوی خود من صورت می‌گیرد نیست.[۷] اگر

---

1. ideal Project of becoming the in-itslef-for-itself

2. *L'être et le néant*, 653-4.

3. *Ibid.*, P. 689.

4. *Une Passion inutile*, *Ibid.*, P. 708.

5. Deity

۶. به عقیدهٔ سارتر هوسرل نمی‌تواند از عقیده به اصالت خود (solipsism) بپرهیزد. نظریهٔ هگل گرچه از نظر تاریخی مقدم بر آن است، ولی از آن پیشرفته‌تر است. هایدگر هم پیشرفت بیشتری به آن داده است.

۷. در واقع، رفتارگرایی را هم می‌توان پذیرفت، ولی این راه‌حلی نیست که سارتر حاضر باشد به آن روی خوش نشان دهد.

این «خودِ» دیگر کاملاً بیرون از تجربه من باشد، من هرگز نمی‌توانم ثابت کنم که آنچه را که انسان دانسته‌ام در واقع یک «روبات» نیست. حداکثر می‌توانم ادعا کنم که چون وجود خود من برایم یقینی است (می‌اندیشم پس هستم) وجود دیگری هم محتمل است. ولی این چیزی نیست که سارتر آن را معقول و پذیرفتنی بداند. او می‌خواهد این نکته را اثبات کند. که می‌اندیشم به معنایی واقعی «حضور عینی و انکارناپذیر این یا آن دیگریِ عینی را آشکار می‌کند».[1] او در پی دلایل اعتقاد به اینکه «خود»های دیگر هم وجود دارند نیست، بلکه در پی دلایل آشکارشدگی دیگری به عنوان یک فاعل نفسانی است. او می‌خواهد اثبات کند که من با دیگری، مستقیماً به عنوان یک فاعل نفسانی که غیر از خود من است، مواجه‌ام. و این مستلزم نشان دادن رابطه‌ای بین آگاهی من و آگاهی آن دیگری است، در چنین رابطه‌ای، آن دیگری نه به عنوان شیء بلکه به عنوان یک فاعل نفسانی بر من عرضه می‌شود.

پس مسئله استنتاج وجود خودهای دیگر به صورتی پیشینی نیست، بلکه ارائهٔ تحلیلی پدیدارشناختی از آن نوع تجربه است که در آن دیگری به صورت یک فاعل نفسانی بر من آشکار می‌شود. شاید نقل خلاصهٔ یکی از مثالهایی که سارتر عملاً می‌آورد بهترین راه تشریح خط سیر اندیشهٔ او باشد. بعضیها از این شکایت می‌کنند که سارتر برای مدّعیات خود برهانی ارائه نمی‌کند. هرچند این شکایتها گاهی هم به‌جاست، ولی باید به خاطر داشت که در زمینهٔ بحثی مثل بحث حاضر، همین که نظر مقصور بر موقعیتهایی باشد که در آنها دیگری بوضوح همچون یک فاعل‌شناسایی در آگاهی مشخص و در تجربه‌اش بر او آشکار می‌شود خودْ «برهانی» کافی است. اگر اشکال شود که افراد دیگر همیشه برای ما متعلَّق شناسایی‌اند نه فاعل‌شناسایی، سارتر می‌کوشد تا با ارائهٔ مثالهایی از موقعیتهایی که در آنها این حکم ابطال می‌شود آن را رد کند. [اگر پرسیده شود] که آیا او موفق می‌شود یا نه، به نظر نمی‌رسد که در این روند، مانعی در کار توفیق او وجود داشته باشد، مگر احتمالاً از نظر آنها که فکر می‌کنند فلاسفه فقط باید اموری را بپذیرند که به نحو پیشینی از برخی مبادی تردیدناپذیر استنتاج کرده باشند.

---

1. *L'être et le néant*, P. 308.

فرض کنیم که من در راهرو یک هتل چمباتمه زده‌ام و دارم از سوراخ کلیدی [به اتاق] نگاه می‌کنم. من ابداً به خودم نمی‌اندیشم. توجهم به آنچه در داخل اتاق می‌گذرد جلب شده است. پس در وضعیتِ آگاهیِ ماقبل تأمّلی هستم. ناگهان متوجه می‌شوم که یکی از کارمندان یا میهمانان هتل ایستاده است و به من نگاه می‌کند. من یکباره شرمنده می‌شوم و می‌اندیشم متحقق می‌شود، به این معنی که به نحوی انعکاسی از خودم به عنوان یک شیء، به عنوان متعلّق آگاهی، متعلّقِ آگاهی یک فرد دیگر در مقام فاعل‌شناسایی، آگاه می‌شوم. مرتبهٔ آگاهی دیگری، به اصطلاح، به من هجوم می‌آورد و مرامؤوّل به شیء می‌کند. من دیگری را در مقام یک فاعل شناسایی مختار و از طریق نگاهش تجربه می‌کنم، که با آن مرا متعلق آگاهی دیگری [خودش] می‌کند. دلیل مقاومت سرسختانهٔ فهم عرفی در قبال اصالت خود این است که دیگری به صورت حضوری بیّن و آشکار، که تردید جدی در آن نمی‌توان کرد، به [آگاهی] من داده می‌شود، حضوری که نمی‌توانم نسبت به خودم همان را تحصیل کنم. البته آگاهیِ دیگری هم به من داده نمی‌شود، به این معنی که متعلق به خودم باشد، ولی واقعیت [وجود] دیگری به نحوی تردیدناپذیر و با تأویل من به متعلّقی برای استعلایی که از آنِ من نیست داده شده است.

با توجه به روشی که سارتر در مسئلهٔ مواجههٔ شخص با دیگری در پیش می‌گیرد، تعجبی ندارد که این سخن را از او بشنویم که «ستیز مبنای اصلی وجود لغیره[1] است.»[2] اگر نگاه دیگری مرا به صورت یک شیء [متعلق آگاهی] در می‌آورد، من نیز می‌توانم سعی کنم که آزادی او را جذب کنم، و در ضمن آن را به حال خود بگذارم، یا دیگری را مبدّل به یک شیء کنم. طرح نخست را می‌توان در عشق که نشانهٔ نوعی میل «به داشتن اختیار بماهو اختیار»[3] است ملاحظه کرد؛ حال آنکه طرح دوم را مثلاً می‌توان در بی‌تفاوتی میل جنسی و در صورت افراطی آن در دیگرآزاری[4] ملاحظه کرد. البته هر دو طرح محکوم به شکست است. من نمی‌توانم در حالی که آزادی دیگری را به حال خود می‌گذارم آن را جذب کنم؛ دیگری همیشه مرا می‌فریبد، چنانکه او نیز بالضروره از من تعالی می‌جوید و نگاهی که مرا به شیء مبدّل می‌کند مدام حیات تازه می‌یابد.[5]

1. being-for-others
2. *Ibid.*, P. 431.
3. *Ibid.*, P. 434.
4. sadism
۵. سارتر در ارتباط با این طرح راههای مختلف جذب اختیار دیگران، مثل خودآزاری را مورد بررسی قرار می‌دهد.

تبدیل دیگری به شیء [متعلق آگاهی] یا نابودی یا کشتن [او] به نحو کاملی قابل حصول است. ولی این بی‌اثر کردن و عقیم گذاشتن طرح تبدیل فاعل شناسایی به حد متعلق شناسایی است. مادام که لنفسهِ دیگری هست این تبدیل امکان تحقق ندارد و اگر متحقق شود دیگر لنفسه‌ای در کار نیست.

اشتغال خاطر سارتر به تحلیلِ وجودیِ پدیدارهایی مثل خودآزاری و دیگرآزاری بالطبع این احساس را پدید می‌آورد که او عشق را محکوم به شکست می‌داند و ارتباط اصیل «ما ـ آگاهی» را به رسمیت نمی‌شناسد. البته منکر این نیست که چیزی به نام «ما» وجود دارد. مثلاً در ضمن اجرای یک نمایش یا بازی فوتبال چیزی که سارتر آن را «ما ـ آگاهی» غیرجزمی[1] می‌خواند وجود دارد. به این معنی که گرچه آگاهی‌ای جذب در متعلق خود (نمایش) می‌شود، تماشاگران بازی فینال، مثلاً، به یقین تماشاگرانِ مشترکند، هر چند که توجه تفصیلی هم به «ما ـ آگاهی» ندارند. «ما ـ آگاهی» [آگاهی جمعیِ] غیرمشعورٌ به خود را بوضوح تمام در موجی از کف‌زدنهای ناگهانی نشان می‌دهد.

در مرتبهٔ آگاهی انعکاسیْ سارتر بر «ما ـ ذهن»[2]، که در مواجهه با دیگران متحقق می‌شود، تأکید می‌کند. مثلاً موقعیت طبقهٔ ستمدیده را در نظر بگیرید. چنین طبقه‌ای خود را به صورت «ما ـ شیء» برای ستمگران، به صورت متعلق نگاه آنها تجربه می‌کند یا می‌تواند چنین کند. اگر طبقهٔ ستمدیده بعداً یک طبقهٔ خودآگاه انقلابی شود، «ما ـ ذهن» که با تبدیل کردن ستمگران به یک شیء جای آنها را می‌گیرد، پدید می‌آید. بنابراین کاملاً ممکن است که «ما ـ آگاهی»‌ای وجود داشته باشد که در آن گروهی در مقابل گروه دیگر قرار گیرد.

در باب انسانیت به عنوان یک کل، مسئله چگونه است؟ به عقیدهٔ سارتر، چنانکه انتظار هم می‌رود، نوع بشر به عنوان یک کل ممکن نیست بدون فرض وجود هستی‌ای که همهٔ افراد را به نحو مولّف مورد نظر قرار دهد، از خود به عنوان «ما ـ شیء» [متعلق آگاهی] آگاه شود. انسانیت فقط در حضور مسجّل هستی‌ای که نگاه می‌کند، ولی هرگز ممکن نیست متعلق نگاه قرار گیرد، می‌تواند به «ما ـ شیء» تبدیل شود. بنابراین، مفهوم محدودکنندهٔ انسانیت (به عنوان کلیّت ما ـ شیء) و مفهوم محدودکنندهٔ خدا لازم و ملزوم یکدیگرند و با هم در تقابل‌اند؛[3] چنانکه برای تجربه «ما ـ ذهنِ» کلّی هم سارتر تأکید

---

1. non-thetic we-consciousness

2. we-subject

3. *L'être et le néant*, P. 495.

می‌کند که این صرفاً رویدادی روان‌شناختی یا رویدادی مربوط به فاعل‌شناسایی در یک آگاهی متفرد است. ایدئال «ما ـ ذهن» را، که نشان‌دهندهٔ تمامی انسانیت باشد، می‌توان تصور کرد. ولی این ایدئال از سوی یک آگاهی یا تعدادی از آگاهیها، که همچنان مجزا از یکدیگرند، درک می‌شود. تحقق کلّیّتی خودآگاه و بین‌الاذهانی همچنان به صورت رؤیا باقی می‌ماند. بنابراین سارتر می‌تواند نتیجه بگیرد که «ماهیت روابط بین آگاهیها مبتنی بر معیت[۱] نیست، بلکه مبتنی بر تغایر و تعارض است.»[۲] لنفسه نمی‌تواند این قیاس ذوحدّین اساسی را نادیده بگیرد، بلکه باید بکوشد تا دیگری را مبدّل به شیء [متعلق آگاهی] کند یا خود برای دیگری به صورت شیء [متعلق آگاهی] در آید. اگر هیچ یک از این دو طرح فی‌الواقع با موفقیت صورت نگیرد، دشوار بتوان ادعا کرد که هستی و نیستی بتواند مبنای قابل قبولی برای مفاهیمی مثل نظریه تیار دو شاردن در باب آگاهی فراشخصی فراهم کند.

۷. الحاد و [مسئلهٔ] ارزشها

دیدیم که بنا به رأی سارتر انسانیت تنها در صورتی ممکن است برای خود به صورت ما ـ شیء در آید که وجود یک خدای قادر مطلق و بینای کل مسلم باشد. اگر خدایی وجود داشته باشد انسانیت می‌تواند در تلاش مثلاً برای سلطه بر عالم و در قبال خدا، مبدل به ما ـ ذهن [فاعل‌شناسایی] شود. ولی سارتر به وجود خدا اعتقاد ندارد. در واقع، او بر آن است که اگر منظور از «خدا» هستی خودآگاه نامتناهی باشد، وجودش ناممکن است[۳]. در واقع، او اعتقاد به خدا را حاصل تعیّن بخشیدن[۴] به نگاه[۵] می‌داند، دیدگاهی که در کلمات[۶] و در توضیح تغییر عقیدهٔ دانیل در تعلیق و هم در هستی و نیستی، آنجا که سارتر به

۱. Mitsein [به معنی] بودن با یا بودن چیزی با [چیز دیگر] است. منظور سارتر این است که Mistein از نظر هایدگر تجربه‌ای روان‌شناختی است که حکایت از نوعی ارتباط هستی‌شناختی اساسی بین آگاهیها ندارد.

2. *Ibid.*, P. 502.

۳. گاهی گفته شده است که سارتر فقط منکر خدا به معنای مورد نظر معتقدان به خدا (theists) است. ولی چنین نکاتی چندان هم که مطرح‌کنندگان آنها تصور می‌کنند، اهمیت ندارند. مثلاً اگر لنفسه را خدا بدانیم، البته سارتر منکر خدا نیست ولی با توجه استعمال رایج این اصطلاحات در غرب، کاملاً گمراه‌کننده است که بگوییم سارتر چون وجود لنفسه را مفروض می‌گیرد به خدا معتقد است.

4. hypostatizing

5. Le regard

6. *Words*, (Penguin edition), P. 65.

محاکمهٔ کافکا اشاره و خاطرنشان می‌کند که «در اینجا خدا فقط همان دیگری است که به غایت رسیده است»، بیان می‌شود.[1] این تبیین از منشأ تصور انسان از خدا، فی حد نفسه جایی برای امکان هستی خدا باقی می‌گذارد. زیرا تا آنجا که می‌دانیم وجود یک نگاه مسلط و فراگیر امر محتملی است. ولی چنانکه پیشتر دیدیم سارتر می‌گوید که مفهوم خدا مفهومی تناقض‌آمیز است، زیرا در پی یگانه‌ساختن دو مفهوم متقابل، یعنی هستی فی‌نفسه و هستی لنفسه، است. در واقع، کاملاً آشکار است که اگر آگاهیْ نفی هستیِ فی‌نفسه باشد، وجود آگاهی‌ای خودبنیاد و نشأت نگرفته [از چیز دیگر]، غیر ممکن است و همچنین مفهوم فی‌نفسه لنفسه مفهومی تناقض‌آمیز.

لازم به ذکر نیست که اعتبار این برهان منطقی [در تأیید] الحاد متکی به تحلیل سارتر از آن دو مفهوم اصلی مورد نظر اوست و همین جا دو مشکل بزرگ وجود دارد. زیرا او هر چه بیشتر به آگاهی نقش فعالِ اعطای معنا به اشیا و ساختن جهانی معقول را می‌دهد، نفیِ هستیْ دانستنِ آگاهی نامعقول‌تر می‌شود. درست است که هستیِ فی‌نفسه به عنوان امری یگانه به گونه‌ای تعریف شده است که آگاهی از آن بیرون می‌افتد و بنابراین تحقق آگاهی را می‌توان همان نفی هستی دانست؛ ولی صحت این رأی که هستی با این توصیف همان مطلق، تا آنجا که مطلقی وجود دارد، است وابسته به این رأی دیگر است که لنفسه نه تنها مشتمل بر یک نفی یا به تعبیر سارتر «سلب هستی» است، که خودش هم مشتمل بر یک نفی، یک «نیستی» است. اگر آگاهی به همان ترتیبی که سارتر می‌گوید فعال باشد، درک اینکه چنین ادعایی چگونه ممکن است، بسیار دشوار است. به عبارت دیگر، به نظر می‌رسد که قوت استدلال او در باب خود ـ متناقض بودن طبیعت خداگروی مبتنی بر این فرض است که هستیِ فی‌نفسه باید بدون آگاهی باشد، فرضی که توجیه آن مستلزم اقامهٔ برهانی در این باره است که آگاهیْ نه ـ هستی است. به نظر می‌رسد که سارتر در نهایت اینگونه فرض یا ادعا کند که هستیِ فروآگاهی[2]، چنانچه از تمامی معقولیتی که آگاهی به آن می‌دهد عاری شود، هستی مطلق است.

با این همه، الحاد چه نقشی در فلسفه سارتر دارد؟ او گاهی می‌گوید که بود و نبود خدا هیچ فرقی نمی‌کند. ولی ظاهراً مقصودش این است که آدمی در هر صورتی [بودِ یا

1. *L'être et le néant*, P. 324. Cf. *ibid.*, P. 341.

2. infra-conscious being

نبود خدا] مختار است، زیرا او همان اختیار خویش است. زیرا اختیار متعلق به اصل ساختار لنفسه است. در کتاب مگسها[1] آنجا که زئوس می‌گوید که اوریستوس[2] را از آن رو مختار آفریده تا شاید به او (زئوس) خدمت کند، اوریستوس پاسخ می‌دهد که همینکه او مختار آفریده شد دیگر متعلق به زئوس نیست و مستقل است و اگر بخواهد می‌تواند با خدا [زئوس] مخالفت کند. به عقیدهٔ سارتر به این معنا فرقی نمی‌کند که خدا باشد یا نباشد. ولی این نه یعنی آنکه الحاد نقش مهمی در اگزیستانسیالیسم سارتر ندارد. در واقع هم خود سارتر بالصراحه گفته است که چنین نقشی دارد. او در سخنرانی مربوط به اگزیستانسیالیسم و اومانیسم اظهار می‌کند که اگزیستانسیالیسم چیزی جز تلاش برای استخراج کلیه‌ی آثار و نتایج مترتب بر وضعی منسجم، بدون اعتقاد به خدا، نیست.[3] یکی از نتایجی که ذکر می‌کند این است که اگر خدا وجود نداشته باشد، ارزشها تماماً متکی بر انسان و آفریدهٔ او خواهند بود. داستایفسکی نوشت: اگر خدا نباشد هر کاری مجاز است. «همین نقطه عزیمت اگزیستانسیالیسم است.»[4] البته او از نیچه هم می‌توانست یاد کند [زیرا] نیچه هم قبول ندارد که شخص بتواند با نفی اعتقاد به خدا همچنان قائل به ارزشهای مطلق یا یک قانون عام الزام‌آور اخلاقی باشد.

موضع سارتر را می‌توان این گونه بیان کرد. انسان مختار است و این بدان معناست که آنچه او از خودش می‌سازد بستگی به خودش دارد.[5] و آنچه او از خودش می‌سازد مستلزم یک ایدئال عملی، یک طرح اصلی است که مختارانه برای خود انتخاب یا مطرح کرده است. بنابراین مسئله این نیست که انسان برای انتخاب ارزشهای خود تحت نوعی الزام اخلاقی پیشین باشد، چون به هر حال او خود چنین می‌کند. حتی اگر مجموعه‌ای از ارزشها یا هنجارهای اخلاقی را که از جامعه دریافت می‌کند، به تعبیری، مورد تأیید قرار دهد، این تأیید هم خودْ فعلی اختیاری است. این ارزشها صرفاً با عمل خود او ارزشهایش می‌شوند. پذیرش اوامر و نواهیی که شخصی متدین آنها را صادر از ناحیهٔ خدا می‌داند نیز مشمول همین قاعده است. در واقع، خدا می‌تواند فرد را به جهت عصیان [از این

---

1. *Les mouches*
2. Orestos
3. *L'existentialisme est un humanisme*, P. 94.
4. *Ibid.*, P. 36.
5. یک انسان حتی اگر خودکشی کند، چیزی از خودش ساخته است.

اوامر و نواهی] مجازات کند، ولی اگر انسان مختار است، پذیرش فرامین الهی به عنوان هنجارهای اخلاقی یا عدم پذیرش آنها بستگی به خود او دارد. از این جهت است که می‌توانیم بگوییم بود و نبود خدا فرقی نمی‌کند. حتی اگر هم خدا موجود باشد آدمی باید اهدافی را تعقیب کند که خود انتخاب کرده است. در عین حال، روشن است که اگر خدا نباشد تقدیر محتوم الهی هم امکان وجود نخواهد داشت. ایدئال مشترک واحدی هم در خصوص طبیعت انسان که خلقت او برای تحقق بخشیدن به آن است، در کار نخواهد بود. او یکسره متکی به خود است و نمی‌تواند انتخاب یک ایدئال را برای خود با استناد به طرح و تدبیری که خدا برای انسان مقرر کرده است، توجیه کند. به این معنا، بود و نبود خدا فرق می‌کند. درست است که اگر کسی هنجارهایی اخلاقی را که معتقد است خدا آنها را مقرر کرده بپذیرد، بدان معناست که ایدئال خویش را آزادانه مطرح کرده است، چنانکه در مورد شخص خائف از خدا اینگونه است؛ ولی نکته اینجاست که اگر در واقع خدایی که آدمی را برای مقصدی، یعنی برای تحصیل غایت یا هدفی خاص آفریده است، وجود نداشته باشد، دیگر دستور خاص اخلاقی هم که انسان بتواند با استناد به آن انتخاب خود را توجیه کند، وجود نخواهد داشت. وجود ارزشهایی مطلق که در ساحتی عِلوی و مستقل از علم خدا تقرّر داشته باشند، برای سارتر کاملاً غیرقابل قبول است. شاید هم در واقع این طور است که او به نحوی ساده‌تر و با تفسیر کردن «ارزشها» صرفاً بر اساس عمل ارزشگذاری، به مسئله پرداخته است. اما همچنان اصرار می‌ورزد که اگر خدا وجود نداشته باشد، تعیین ارزش از سوی انسانها هم با استناد به یک ایدئال معین الهی دربارهٔ طبیعت آدمی [ایدئالی که خدا وصول به آن را برای بشر مقرر کرده است] که معیار تحقق خود یا تحقق نفس است، موجه و معقول نخواهد بود. مطمئناً خود سارتر انسان را در تلاش برای تحقق بخشیدن به این طرح اصلی یعنی «فی‌نفسه لنفسه» یا خدا شدن می‌داند، ولی اضافه می‌کند که این طرح محکوم به شکست است، زیرا مفهوم اتّحاد هستیِ فی‌نفسه و آگاهیْ مفهومی متناقض است، و به این معنی، نبود (ضروری) خدا فرق می‌کند.

سارتر نگران این مسئله است که تصور شود او در پی حمایت از هرج و مرج یا تشویق به انتخاب صرفاً خودسرانهٔ ارزشها و هنجارهای اخلاقی است. استدلال او این است که انتخاب یکی از دو امر الف و ب به معنی اعلام ارزشمند بودن چیزی است که انتخاب

کرده‌ایم (مثلاً اینکه الف از ب بهتر است) و اینکه «ممکن نیست چیزی برای ما خوب و خیر باشد، مگر آنکه برای همگان چنین باشد.»[1]، به این معنی که شخص با انتخاب یک ارزش، آن را برای همه انتخاب می‌کند. اگر من تصویری از خود رسم کنم و انتخاب کنم که چنان باشم، در حقیقت تصویری ایدئال از انسان به معنی حقیقی کلمه رسم کرده‌ام. اگر آزادی خودم را می‌خواهم باید آزادی همهٔ انسانهای دیگر را بخواهم. به عبارت دیگر، قضاوت دربارهٔ یک ارزشْ ذاتاً کلی است، البته نه به این معنی که افراد دیگر هم بالضّرورة با قضاوت من موافق باشند، بلکه به این معنی که تأکید بر یک ارزش به معنی تأکید بر آن به عنوان ارزشی برای همه است. بنابراین سارتر می‌تواند بگوید که او انتخاب غیرمسئولانه را تشویق نمی‌کند. زیرا «در انتخابِ ارزشها و تصمیم گرفتن برای هنجارهای اخلاقی، من مسئول خود و همه‌ام.»[2]

شاید صحت این عقیده که شخص با انتخاب یک ارزش، آن را به نحو ایدئال برای همهٔ انسانها انتخاب می‌کند، چندان هم که سارتر آن را روشن می‌داند چنین نباشد. آیا از جهت منطقی پذیرفته نیست که من روش خاصی را اختیار کنم بدون آنکه مدعی باشم که هر کس دیگر در همان موقعیت باید به همان روش عمل کند؟ شاید چنین باشد، ولی دربارهٔ آن باید بیشتر بحث کرد. در واقع، بنا بر مقدمات سارتر، یک [نظام] اخلاق فلسفی باید شامل تحلیلی هم از حکم ارزشی و هم از حکم اخلاقی به معنی حقیقی کلمه باشد. البته درست است که سارتر می‌تواند در چارچوب ارزشهای منتخب شخصی خود، نوعی فلسفهٔ اخلاق با محتوای عینی و واقعی را بسط و توسعه دهد و هم می‌تواند در این چارچوب در باب برداشتها و اعمال اشخاص دیگر قضاوت کند. ولی ممکن نیست بتوان ثابت کرد که نظام منتخب شخصی او در باب اخلاق لازمهٔ اگزیستانسیالیسم است یعنی اگر اگزیستانسیالیسم امکانات انتخاب را آشکار می‌کند ولی انتخاب بالفعل را یکسره به خود فرد وامی‌گذارد، چیزی را نمی‌توان ثابت کرد. برخی از خوانندگان آثار سارتر تصور کرده‌اند که او واقعاً آزادی را ارزشی مطلق می‌داند و چارچوب دستگاه اخلاقی را می‌توان از مقدمات اگزیستانسیالیستی استنتاج کرد. در این صورت، اگزیستانسیالیسم

1. *L'existentialisme est un humanisme*, PP. 25-6.
2. *Ibid.*, P. 27.

محتاج قدری بازنگری است. [زیرا] وجود طبیعت مشترک انسانی دوباره رخ می‌نماید.[۱] شاید جای تعجب نباشد که سارتر منکر این امر است که او آزادی را ارزشی مطلق می‌داند. آزادیْ خلق یا انتخاب ارزشها را ممکن می‌کند، ولی خودْ یک ارزش نیست. نمی‌توان گفت که سارتر در پرهیز از به کار بردن قضایایی که لازمهٔ آنها استشعار لنفسه بر ارزش با لذّات آزادی تامّ خویش و تحقق این آزادی در عمل است، کاملاً توفیق دارد.

۱. این امر با توجه به تحلیل سارتر از ساختار مشترک و بنیادی لنفسه آشکار می‌شود. روشن است که اقدام او برای دخالت دادن یک شرط کلی (مثل بودن در جهان) در عین انکار وجود طبیعتی کلی برای انسان، قرین توفیق نیست.

فصل هفدهم

اگزیستانسیالیسم سارتر (۲)

۱. سارتر و مارکسیسم

اگزیستانسیالیسم سارتری به شرحی که در فصل پیش آمد، به هیچ وجه نافی تعهّد شخصی در یک وضعیت خاص تاریخی نیست. اگر سارتر مدّعی نبود که ارزشهای مورد دفاعش به معنایی فلسفی مطلق‌اند، تعارضی بین فلسفهٔ اگزیستانسیالیستی او و حمایتش از نهضت مقاومت در جنگ دوم جهانی نبود. در خصوص دفاع او از مارکسیسم وضعیت از این هم پیچیده‌تر است. اگر مسئله صرفاً همکاری با حزبی سیاسی به قصد تحقق اهداف اجتماعی خاصی بود که مطلوب دانسته شده بودند، از نظر منطقی چنین همکاری‌ای تعارضی با اگزیستانسیالیسم نداشت، هرچند که ما در خردمندانه بودن روش کسی که حامی آزادی بشری و در عین حال رفیق راه حزبی با روشهای معروف مستبدانه است، تردید می‌کردیم. به هر حال مارکسیسم فلسفه‌ای است با آموزه‌هایی، اگر نه با جزمیّاتی، که قابل اجتماع با اگزیستانسیالیسم سارتری نیست. مثلاً در حالی که سارتر لنفسه را منبع تمامیِ معنی می‌داند، مارکسیسم تاریخ را به صورت هستی فی‌نفسه و همچون فرآیندی عقلانی، فرآیندی قابل درک با توانایی ذهنی آدمی توصیف می‌کند،

که اگر در قالب ماتریالیسم دیالکتیک بیان شود اعطا کنندهٔ شناخت علمی به جای شناخت نظریِ مابعدالطبیعی خواهد بود. اینجا این پرسش مطرح می‌شود که سارتر مارکسیسم را تا چه حد به عنوان یک فلسفه می‌پذیرد و اگر می‌پذیرد آیا اگزیستانسیالیسم را ترک می‌گوید یا آنکه می‌کوشد تا آن را با مارکسیسم ترکیب کند.

سارتر در سال ۱۹۴۶ در مجلهٔ زمانهای جدید[1] مقالهٔ مفصلی دربارهٔ ماتریالیسم و انقلاب منتشر کرد.[2] در این مقاله او نظر مارکس را دربارهٔ از خودبیگانگی[3] و نیاز به انقلاب برای غلبه بر این از خودبیگانگی می‌پذیرد. البته او به ماتریالیسم دیالکتیک اعتراض دارد. در واقع آمادهٔ پذیرش این رأی است که ماتریالیسم، به لحاظ تاریخی «با دیدگاه انقلابی پیوستگی دارد»[4]. و اینکه از نظر کوته‌بین سیاستمدار یا فعال سیاسی، ماتریالیسم «تنها رازی است که با لوزام انقلابیگری تناسب دارد.»[5] در عین حال سارتر بر این مطلب تأکید می‌ورزد که ماتریالیسم دقیقاً همین است، یعنی یک راز نه بیانی از معرفتی علمی یا حقیقتی مطلق. البته ماتریالیسم جزمی، شناخت انسان به عنوان یک فاعل نفسانی استعلاییِ مختار را ناممکن می‌کند. مسلماً مارکسیستها اعتراض خواهند کرد که ماتریالیسم آنها دیالکتیک است و از ماتریالیسم متحجر جداست. و در عمل هم روشن است که آنها طالب فعالیّت آزادانهٔ انسان و متکی بر آن‌اند. این خود بسادگی نشان می‌دهد که حتی اگر ماتریالیسم ارزش عملی عاجل هم داشته باشد، یک فلسفهٔ اصیل انقلاب باید این راز را رها کند. زیرا چنین فلسفه‌ای باید بتواند با حرکت استعلا[6] هماهنگ شود و آن را تبیین کند، حرکت استعلا به این معنی که آدمی در مقام فاعل نفسانی از نظم موجود اجتماعی به سوی جامعه‌ای که هنوز موجود نشده است تعالی می‌جوید؛ جامعه‌ای که به همین دلیل هنوز به خوبی به تصور در نیامده و انسان در پی ساختن آن است، ولی خود به خود و ناگزیر هم موجود نخواهد شد. این امکان استعلا به سوی یک وضعیت خاص و به چنگ آوردن آن در نظرگاهی که فهم و عمل را با یکدیگر

---

1. *Les temps modernes*
2. Reprinted in *situations* III (1949).
3. alienation
4. *Literary and philosophical Essays*, P. 207.

معنی ضمنی این سخن آن است که اعتقاد به خدا، مثلاً، با دیدگاه سرمایه‌داری ارتباط دارد.

5. *Ibid.*, P. 208.
6. movement of transcendence

متحد می‌کند «دقیقاً همان چیزی است که ما آزادی می‌نامیم».[1] و این همان است که ماتریالیسم نمی‌تواند آن را تبیین کند.

مقالهٔ اخیرالذّکر مسلماً همچون حمله‌ای جانانه به مارکسیسم و به نحو ضمنی دفاع از اگزیستانسیالیسم است. البته سارتر تأکید می‌کند «حزب کمونیست تنها حزب انقلابی است»[2]، و در یادداشتی که به آن افزوده است توضیح می‌دهد که انتقاد او آن قدر که متوجّه «جزمیّت مارکسیستی ۱۹۴۹»[3] است متوجّه خود مارکس نیست. به عبارت دیگر، سارتر حزب کمونیست را پیشتاز انقلاب اجتماعی و ابزار تعالی انسان در شرایطی خاص می‌داند. او در مقالهٔ خود دربارهٔ کمونیستها و صلح در مجلهٔ زمانهای جدید (۱۹۵۲) از حزب دفاع، و کارگران را تشویق به پیوستن به آن می‌کند. البته او خود به آن نپیوست و بر این عقیده باقی ماند که مارکسیسم مبدل به نوعی جزم‌گرایی شده است که نیازمند بازسازی از طریق کشف مجدّد انسان به عنوان فاعل نفسانی مختارِ اهل کار و کنش است. مادام که ماتریالیسم دیالکتیک صورت فعلی خود را محفوظ نگه دارد، اگزیستانسیالیسم باید به عنوان طرز تفکری متمایز از آن باقی بماند. البته اگر مارکسیسم بنای خود را به جای طبیعت بر انسان قرار دهد، اگزیستانسیالیسم دیگر فلسفه‌ای جدا [از آن] نخواهد بود.

این دیدگاه در مقالهٔ مسئلهٔ روش[4]، که در آغاز جلد نخست نقد عقل دیالکتیکی[5] آمده، بیان شده است. به عقیدهٔ سارتر، در هیچ عصری بیش از یک فلسفهٔ زنده وجود ندارد. فلسفهٔ زنده هم ابزاری است که طبقهٔ پیشتاز با آن در یک موقعیت تاریخی، بوضوح یا به نحو مبهم و مستقیم یا غیرمستقیم به خودآگاهی می‌رسد.[6] سارتر در فاصلهٔ قرنهای هفدهم تا بیستم تنها سه نقطهٔ عطف خلاقیت فلسفی سراغ می‌کند. «لحظهٔ دکارت و لاک، کانت و هگل و نهایتاً مارکس»[7]. بنابراین، فلسفهٔ مارکس فلسفهٔ زندهٔ زمانهٔ ماست و

---

1. *Ibid*., P. 220.
2. *Ibid*., P. 238.
3. *Ibid*., P. 185, *n*I.
4. *Question de méthode*
5. *Critique de la Raison Dialectique*

به این کتاب در پاورقی با حروف اختصاری .C.R.D اشاره خواهد شد.

۶. مثلاً می‌گوید که آگاهی بورژوازی به نحو مبهمی در تصور انسان کلی که مفروض کانت‌گرایی است بیان شده است (C. R. D., P. 15).

7. C. R. D., P. 17.

مادام که شرایط بقای آن وجود دارد، این فلسفه هم باقی است.[۱] متأسفانه فلسفهٔ مارکس از پیشرفت بازمانده و دچار تصلّب شده است. «مفاهیم باز و گشودهٔ مارکسیسم مسدود شده است و دیگر **کلیدها** یا چارچوبهای تفسیری نیستند، آنها به صورت شناختی که از قبل تحصیل شده است در [درون] خود مورد تأیید و تصدیق واقع می‌شوند.»[۲] به اصطلاح کانت ایده‌های نظام‌بخش[۳] به ایده‌های قوام‌بخش[۴] تبدیل شده‌اند. چارچوبهای پژوهشی مبدّل به جزمیاتی شده‌اند که از سوی مراجع اقتدار القا می‌شوند. این بدان معنی است که مارکسیستها با تحمیل چارچوبهای نظری انعطاف‌ناپذیر[۵] بر رویدادهای تاریخی، مثل انقلاب ۱۹۵۶ مجارستان، آنها را نادرست تفسیر کرده‌اند[۶]، و اصل پژوهشیِ دستیابی به کلی در مصادیق، به اصل تروریستی «امحاء جزئیّت»[۷] تبدیل شده است، امحایی که در حکومت استالینی بوضوح صورتی فیزیکی به خود گرفت.

از نظر سارتر، فلسفهٔ زنده فرآیندی از «یکه‌تازی و شمولیت‌بخشی» است. به این معنی که چنین فلسفه‌ای یک تمامیّت یا کل کاملاً ساخته و پرداخته نیست، بلکه فرآیندی وحدت‌بخش یا تألیف‌کننده است که گذشته و حال را جمع و آنها را به سوی آینده‌ای که از قبل تعیین نشده است جهت‌دهی می‌کند. فیلسوف در بحبوحهٔ یک فرآیندِ در حال تکوین است و نمی‌تواند جای خدا را بگیرد و تمامی تاریخ را به صورت یک کلّ لحاظ کند. این بوضوح همان کاری است که مارکسیستها وقتی که از آینده به صورت امری محتوم یا از سیر تخلف‌ناپذیر تاریخ به سوی هدفی معین سخن می‌گویند، سعی در انجام دادن آن دارند. بعلاوه، آنها به این ترتیب آزادی و خلاقیت انسان را تهی از معنی می‌کنند، هرچند که عملگرایی سیاسی‌شان مستلزم آزادی انسان و مبتنی بر آن است.

نتیجهٔ طبیعی انتقاد سارتر این است که مارکسیسم، گرچه ایدئولوژی رسمی یک

---

۱. به عقیدهٔ سارتر هر تلاشی برای فراروی از مارکسیسم به نوبهٔ خودبازگشتی به موقعیت ماقبل مارکسیسم است.

2. C. R. D., P. 28.

3. regulative ideas

4. constitutive ideas

5. rigid

۶. البته درست است که رویدادهایی مثل انقلاب مجارستان و آزادیخواهی رژیم چکسلواکی در زمان دوبچک (Dubcek) از سوی نظریه‌پردازان و سیاستمداران اتحاد شوری مورد سوء تعبیر قرار گرفت، ولی واضح است که اعمال قدرتمندان شوروی علاوه بر مؤیّدات ایدئولوژیک، متأثر از عوامل دیگر هم بود.

7. liquidate Particularity (C. R. D., P. 28).

جنبش قدرتمند اجتماعی ـ سیاسی است، مسلماً فلسفهٔ زندهٔ زمانهٔ ما نیست. البته سارتر نخواهد پذیرفت که تصلّب مارکسیسم حاصل سالخوردگی آن است. «مارکسیسم هنوز جوان، تقریباً نوجوان، است و هنوز رشدی نکرده است و به این ترتیب فلسفهٔ زمانهٔ ما باقی خواهد ماند.»[1] در واقع، پیام اصلی مارکسیسم از سوی نظریه‌پردازان حزب کمونیست به فراموشی سپرده شده است. اگر مارکسیستها هم، به تبع انگلس، دیالکتیک را در عمل و در خود طبیعت و کاملاً مستقل از آدمی جست‌وجو کنند و تاریخ انسان را ادامهٔ فرآیندهایی طبیعی که ناگزیر بسط و تکامل می‌یابند بدانند، در این صورت انسان را به حدّ ابزاری انفعالی برای نوعی دیالکتیک فرضی تنزل داده‌اند. گرچه مارکسیسم قلب و تحریف‌شده است، ولی می‌تواند پیام اصلی خود و انسانگرایی بنیادین خویش را دوباره بازیابد. سارتر این سخن معروف انگلس در نامه‌ای به مارکس را نقل می‌کند که انسانها خودْ تاریخ خویش را می‌سازند، هرچند این کار را در شرایط و احوالی انجام می‌دهند که خود آن شرایط تعیین‌کننده و تقییدکنندهٔ فعالیت آنهاست[2]. او مطالبی از این دست را در حمایت از این رأی خود به کار می‌گیرد که مارکسیسم می‌تواند در درون خویش مفهوم انسان را به همان نحو که در طرح خود او [سارتر] تعریف شده است دوباره کشف کند و این کار را با حرکت استعلا به سوی امکاناتش انجام دهد، یعنی به سوی آینده‌ای که، گرچه مشروط به شرایط فعلی است، فقط با عمل آزاد انسان قابلّیت تحقّق دارد.

اگر مارکسیسم به پیام اصلی خویش بازگردد و حدود و ساحت انسان را دوباره در خویش کشف کند، «دیگر دلیلی برای وجود اگزیستانسیالیسم در میان نیست.»[3] به این معنی که اگزیستانسیالیسم دیگر طرز تفکر مستقلی نخواهد بود و «جنبش شمولیّت‌خواه فلسفه» یگانه فلسفهٔ زنده و مترقّی زمان ما، آن را در خود جذب خواهد کرد، نگاه خواهد داشت و از آن فراتر خواهد رفت.[4] مارکسیسم تنها فلسفه‌ای است که فی‌الواقع آگاهی انسان از این امر را نشان می‌دهد که در جهانی از «کمبودها»[5] زندگی می‌کند، جهانی که در آن ثروتها به طور نابرابر تقسیم شده است و از این رو مشخّصهٔ آن تنازع و

---

1. *Ibid.*, P. 29.
2. *Ibid.*, P. 60.
3. *Ibid.*, P. III.
4. *Ibid.*, p. III.
5. scarcity

مبارزهٔ طبقاتی است، و فقط یک مارکسیسمِ انسانی شده (می‌توان گفت مارکسیسم اگزیستانسیالیستی شده) فلسفهٔ اصیل انقلاب است. به هر حال، اگر انقلاب اجتماعی رخ دهد و جامعه‌ای به وجود بیاید که کمبود و تنازع طبقاتی از آن رخت بربندد، مارکسیسم رسالت خویش را انجام داده است و جای خود را به فلسفهٔ «شمولیّت خواه» دیگری، یک فلسفهٔ آزادی، خواهد داد.[۱] به عبارت دیگر، گفتن این سخن که مارکسیسم یگانه فلسفهٔ زندهٔ زمان ماست به معنی گفتن این سخن نیست که مارکسیسم فلسفهٔ نهایی همهٔ اعصار آینده است.

۲. *مقاصد* [کتاب] *نقد*

به مقالهٔ سارتر دربارهٔ روش (مسئلهٔ روش)، که عنوان آن در ابتدا اگزیستانسیالیسم و مارکسیسم بود، اشاره کردیم. سارتر می‌گوید[۲] که هر چند این مقاله قبل از نقد عقل دیالکتیکی و به عنوان مقدمه‌ای بر آن نوشته شده بوده است ولی از جهت منطقی نقد بر این مقاله تقدّم دارد، زیرا مبانی انتقادی مقالهٔ مربوط به روش را تمهید می‌کند. البته این مسئله تغییری در این واقعیت نمی‌دهد که مقاله به نحو قابل ملاحظه‌ای آسانتر است از خود نقد که معضل است و پریشان و مغلق.

سارتر در نقد به این مسئله می‌پردازد که تفکّر دیالکتیکی تنها راه فهم تاریخ است. او بین عقلگرایی تحلیلی و عقلگرایی دیالکتیکی فرق می‌گذارد. عقل تحلیلی که در عقلگرایی قرن هجدهم و در پوزیتیویسم ظاهر می‌شود، به شکل یک ناظر و داور خارجی در می‌آید. علاوه بر این می‌کوشد تا واقعیتهای نو را با تأویل آنها به واقعیّتهای کهن تبیین کند و به همین دلیل قادر به فهم ظهور ناگهانی واقعیتهای نو نیست. اما عقل دیالکتیکی، که از مسیر نهاد و برابر نهاد یا نفی و نفی‌نفی می‌گذرد، واقعیت نو را به واقعیت کهن تأویل نمی‌کند، چنانکه سعی نمی‌کند که کلّ را با تأویل آن به اجزای سازای آن تبیین کند. عقل دیالکتیکی بیان حرکتی غیرقابل تأویل متوجّه به ظهور ناگهانی واقعیتهای نو است. سارتر می‌گوید که می‌توان آن را به عنوان «معقولیّت مطلق یک

---

۱. البته منظور سارتر آزادی از اسارت فراورده‌های مادی، به نحوی است که تاکنون تجربه شده است نه آزادی به عنوان ساختار لنفسه، زیرا آزادی به این معنی دائماً وجود دارد.

2. C. R. D., P. 9.

واقعیت نوتأویل‌ناپذیر از آن حیث که یک واقعیّت نوتأویل‌ناپذیر است»[۱] توصیف کرد. این نوع عقل «اجزا» را نه به صورت موقعیتهای متفرد تاریخی و گروههای اجتماعی، و نه در پرتو یک تمامیّت، به معنی یک کل تام یا کامل، بلکه به صورت فرآیند مستمری از شمولیّت‌بخشی معطوف به امر نو فهم می‌کند.

به این ترتیب، سارتر این سخن مارکسیستها را می‌پذیرد که حرکت تاریخ را تنها با تفکر دیالکتیکی می‌توان فهمید. وی مارکسیستها را به جهت اینکه برای روش دیالکتیکی مبانی ماقبل تجربی [عقلانی] فراهم نمی‌کنند، مورد انتقاد قرار می‌دهد. او خود در صدد اثبات عقلانی «نقش اکتشافی روش دیالکتیکی، وقتی که از این روش در علوم انسانی استفاده می‌شود، همچنین ضرورت کاربرد آن در تمامیت‌سازی در حال تکوین[۲] (صرف نظر از اینکه واقعیت مورد نظر چه باشد، به شرط آنکه مربوط به انسان باشد) و فهم آن در این زمینه[۳] است.» به عنوان مثال، سارتر می‌خواهد از خودبیگانگی را در ازخودبیگانگیهای واقعی تاریخ عینی و از طریق آنها، به صورت یک «امکان مقدم بر تجربه برای پراکسیس[۴] انسانی، درک و دریافت کند.»[۵] او در جلد نخست نقد در پی افزایش دانش ما از واقعیتهای تاریخی یا ایفا کردن نقش یک جامعه‌شناس با بررسی تحوّل جوامع یا گروههای خاص نیست. بلکه در پی این پرسش است که «شناخت یک تاریخ در چه شرایطی ممکن است؟ روابطی که مشخص شده است در چه حدود و شرایطی ممکن است ضروری شود؟ عقلانیت دیالکتیکی چیست، حدود و حوزهٔ آن کدام است؟»[۶] به همین دلیل است که سارتر عنوان کتاب خود را نقد عقل دیالکتیکی می‌گذارد، اصطلاحی که با استفادهٔ کانت از اصطلاح *Kritik* مطرح شده است. فی‌الواقع، هم سارتر در جایی، با تعریض بر کانت خاطرنشان می‌کند که هدف او را می‌توان تمهید مبانیِ «مقدمه‌ای بر هر نوع مردم‌شناسی آینده» دانست.[۷]

البته به میان آوردن نام کانت ممکن است گمراه‌کننده باشد. زیرا سارتر گرچه به

---

1. *Ibid.*, P. 147.
2. dans latotalisation en cours
3. *Ibid.*, P. 153.
4. praxis
منظور سارتر از پراکسیس عمل انسان است. فلسفه هم از آن حیث که معطوف به آینده است خودْ نوعی عمل است و می‌توان آن را ذیل پراکسیس جای داد.
5. *Ibid.*, P. 154.
6. *Ibid.*, P. 135.
7. *Ibid.*, P. 153.

شرایط امکان تاریخ به منزلهٔ فرآیندی معقول، اما نه قطعی، توجه دارد، ولی پژوهش خود را صرفاً صوری و تأملی ذهنی بر الگوی فکری خاصی نمی‌داند، که ذهن آن را بر نوعی فرآیند، که خودْ فاقد ساختار دیالکتیکی است، تحمیل کند. وی اشاره می‌کند که واژهٔ «دیالکتیک» را به دو طریق می‌توان به کار برد. به معنی یک روش و یک حرکت فکری و یا حرکتی در متعلّق فکر. البته او مدّعی است که هر دو معنی صرفاً دو جنبه از یک جریان‌اند. در واقع، عقل دیالکتیکی باید به تأمل در خویش بپردازد. زیرا این عقل را فقط با خود آن «می‌توان نقد کرد، نقد به معنایی که مورد نظر کانت بود»، ولی[1] فهم ساختارهای اساسی تفکر دیالکتیکی فهم ساختارهای اساسی حرکت تاریخ است. به این ترتیب، تأمل عقل دیالکتیکی در خودش را می‌توان همان آگاه شدن تاریخ از خود دانست.

سعی سارتر در جلد نخست نقد این است که بین این رأی که انسان سازندهٔ تاریخ و در نتیجه سازندهٔ دیالکتیک است و آگاهی از این امر که کارکرد آدمی خود تابع شرایط مقدّم بر آن و محصور در آن است، تا آنجا که شاید خود معروض دیالکتیک باشد نه سازندهٔ آن، وفاق ایجاد کند. به بیان دیگر، سارتر مجبور است که دیدگاه اگزیستانسیالیستی خود دربارهٔ انسان را، به عنوان فاعل آزاد (که با آنچه خود طرح می‌کند تعیّن و تشخص می‌یابد) حفظ کند، در حالی که ناگزیر از پذیرش و توجیه تفسیر مارکسیستی از تاریخ به عنوان فرآیندی دیالکتیکی نیز هست. التزام سارتر به اینکه آزادی انسان را عامل بنیادی تاریخ بداند به این معنی است که او نمی‌تواند هیچ گونه تفسیر مکانیستی از تاریخ را که لازمهٔ آن صرف ابزاربودن انسانها در قبال قانونی دیالکتیکی باشد بپذیرد، قانونی که مستقل از آدمی در طبیعت عمل می‌کند و بر تاریخ او حاکم است. به نظر نمی‌رسد که او در کتاب نقد حاضر باشد به صراحت بگوید که سخن گفتن دربارهٔ فرآیند دیالکتیکی در طبیعت فی‌نفسه، مستقل از انسان، بی‌معنی است. ولی این مطلب را روشن می‌کند که ادعای وجود چنین فرآیندی از نظر او چیزی بیش از فرضیه‌ای اثبات نشده که باید کنار گذاشته شود نیست. او توجه خود را صرفاً معطوف به تاریخ انسان می‌کند و تأکید می‌ورزد که تاریخ ساختهٔ خود انسان است، حال آنکه بوضوح طبیعت [یا همان]

1. *Ibid.*, P. 120.

«فی‌نفسه» مخلوق انسان نیست. در عین حال التزام او به توجیه عقیدهٔ مارکس و انگلس در این باب که فعالیت انسان محکوم شرایط مقدم بر آن است، دلالت بر این دارد که وی باید بر تأثیر موقعیت انسان [در فعالیتش] بیش از آنچه در کتاب هستی و نیستی تأکید کرده است تأکید کند. مثلاً انسان در محیطی مادی وجود دارد و هرچند که در محیط تأثیر می‌بخشد، محیط (یا طبیعت، نه «فی‌نفسه»)، بلکه در ارتباط با انسان) نیز در او تأثیر می‌بخشد و فعالیتش را مقید می‌سازد. انسان در این محدودیتها می‌تواند محیط خود را تغییر دهد، ولی محیطِ تغییریافته هم شرایط عینی تازه‌ای را پدید می‌آورد، یعنی مجموعه‌ای از شرایط مقدم که در فعالیت آدمی اثر گذاشته آن را محدود می‌کنند. به عبارت دیگر، بین انسان و طبیعت ارتباط دیالکتیکی متغیری برقرار است. دربارهٔ ارتباط انسان با محیط اجتماعی‌اش نیز چنین مسائلی صدق می‌کند. جوامع و گروهها ساختهٔ آدمی‌اند، ولی هر انسانی هم در یک محیط اجتماعی [خاص] زاده می‌شود و واقعیّت اجبار اجتماعی نیز قابل انکار نیست. گرچه انسان، با توجه به هدفی که طرح کرده است می‌تواند از یک وضعیت اجتماعی خاص تعالی بجوید، هدفی که اگر محقق شود، شرایط عینی یا مجموعه‌ای از شرایط مقدمِ جدید را به وجود می‌آورد.

به عقیدهٔ سارتر سازگاری بین این دو رأی، یعنی اینکه انسان تاریخ را می‌سازد و فعالیّت او محکوم شرایط پیشین و محصور در آن است، تنها با کشف ریشه‌های کل فرآیند دیالکتیکی تاریخ در پراکسیس یا عمل انسان ممکن است حاصل شود. سارتر می‌گوید که او در جلد نخست نقد «صرفاً در جست‌وجوی بنیادهای معقول نوعی مردم‌شناسی ساختاری است. [البته] تا آنجا که این ساختارهای ترکیبی، علی‌الفرض، همان شرط یک تمامیت‌سازی متکون باشند که همیشه سمت و سویی خاص دارد.»[1] او نخست آنچه را که دیالکتیک خلاق می‌خواند مطرح می‌کند. این امر حاصل تأمل در پراکسیس فرد یا همان عمل سازندهٔ اوست و در واقع دیالکتیک کارگر، به عنوان یک فرد، است. پس از آن سارتر می‌کوشد تا اثبات کند که دیالکتیک خلاق چگونه به نفی خود، به ضددیالکتیک که در آن انسان زندانی محصول خود، زندانی «عمل لَخت و بی‌اثر»[2] خویش می‌شود، می‌انجامد. این همان سپهر از خودبیگانگی است، سپهری که در آن

---

1. *Ibid.*, P. 156.

2. practico - inert

انسانها در «مجموعه‌هایی» به یکدیگر پیوند می‌یابند، مثل آنجا که افرادی برای نگهداری از یک دستگاه خاص در یک جا جمع می‌شوند. در مرتبهٔ سوم با تشکیل گروهی که انسانها در آن با مشارکت در هدف یا طرحی مشترک با یکدیگر اتحاد می‌یابند، انتقال از نفی به نفیِ‌نفی صورت می‌گیرد. [به این ترتیب آنها] از وضعیت موجود خود به سوی امکاناتی که با عمل جمعیِ آزاد متحقق می‌شود تعالی می‌جویند. بنابراین، مرحلهٔ سوم، که با عنوان دیالکتیکِ قوام‌یافته توصیف می‌شود، در واقع دیالکتیک گروه است. کلّ این فرآیند با تمامی مراحلش ریشه در پراکسیس انسان، یعنی عملِ سازندهٔ او، دارد. اینکه می‌توانیم بگوییم که با تأمل دیالکتیکیِ عقل بر خویش، تاریخ از خودآگاه می‌شود، بدین معنی است که پراکسیس انسان از خود و تطورات دیالکتیکی خود، به عنوان فعالیت آزادانه‌ای که مبتنی بر شرایط پیشین است، آگاه می‌شود.

بنابراین سارتر در جلد نخست نقد در پی چیزی است که آن را با عنوان روش بازگشتی توصیف می‌کند و به ساختار بنیادین دیالکتیکیِ روابط بین انسان و طبیعت و بین خود انسانها با یکدیگر می‌پردازد. او به تحقیق در ساختارهای بنیادینی می‌پردازد که امکان این ادعا را به درستی برایش فراهم می‌آورند که انسانها تاریخ را می‌سازند، ولی این کار را از آن حیث که خود آنها مبنا و بنیاد شرایطِ پیشین‌اند انجام می‌دهند. به هر حال روشن است که اعمال انسانها ممکن است به نتایجی غیر از نتایج مورد نظر فاعل آن اعمال [خودشان] بینجامد. ممکن است گروهی عملی جمعی را انجام دهند که به نظر اعضای گروه موفقیت‌آمیز برسد. هرچند که شاید نتیجهٔ درازمدت، یا به اصطلاح سارتر اثر «زمانی»[1] آن، غیر از چیزی باشد که گروه می‌خواسته است انجام بدهد یا انجام داده است. مثال سادهٔ آن این است که «پیروزی ۱۹۱۸ در صحنهٔ عمومی اروپا پیروزی ۱۹۴۰ را ممکن کرد.»[2] شاید به نظر برسد که مسئله در درازمدّت ساختن آزادانهٔ تاریخ به وسیلهٔ انسانها نیست، بلکه تحمل کردن و تن در دادن به ضرورتی است که فراتر از اختیار آنهاست. از این رو برای ایجاد وحدت در کثرات اعمال انسان یا برای اثبات این امر که اعمال یاد شده چگونه خود را در یک فرآیند عقلانی اما گشودهٔ تاریخی بی‌وقفه تمامیت می‌بخشند، نیازمند استفاده از روش «گذار ترکیبی»[3] هستیم. سارتر می‌گوید که در

1. diachronic
2. *Ibid*., P. 635.
3. synthetic progression

جلد دوم نقد «خواهد کوشید تا اثبات کند که یک تاریخ انسانی با یک حقیقت و یک معقولیت وجود دارد.»[1]

از مؤلف هستی و نیستی توقع آن نیست که فلسفهٔ تاریخ جامع و شاملی را بسط و ارائه دهد. اما بهتر آن است که آراء انتقادی راجع به کتاب نقد را تا طرح برخی خطوط فکری موجود در تنها طبع آن به تأخیر اندازیم. فعلاً کافی است توجه کنیم که سارتر ناگزیر از اثبات یک نظریه است [یعنی] توجیه و تأیید این دیدگاه که مارکسیسم تنها فلسفهٔ زندهٔ زمانهٔ ماست. حتی اگر برای تجدید حیات محتاج تلفیق آن با اگزیستانسیالیسم باشد.

۳. پراکسیس فردی

چنانکه پیشتر نشان دادیم، سارتر [بحث خود را] با عطف توجه به عمل یا پراکسیس فرد آغاز می‌کند. زیرا اگر انسانها تاریخ را می‌سازند و اگر تاریخ تمامیّت‌سازی دیالکتیکی اعمال افراد است، لازم است نشان داده شود که عمل انسان واجد نوعی ساختار دیالکتیکی درونی است. «تمامی دیالکتیک تاریخی مبتنی بر پراکسیس فردی[2] است که آن خود نیز پیشتر دیالکتیکی است، یعنی در حدو مرتبه‌ای که در آن عمل فی‌نفسه استعلای سلبی یک تناقض[3]، تعیّن یک تمامیت‌بخشی موجود برای یک تمامیت [دیگر در] آینده، یک عمل واقعی و مؤثر ماده است.»[4]

این زبان مغلق و ملال‌آور برای بیان وضعیتهایی کاملاً معمولی به کاررفته، است. سارتر وجود آدمی را همچون ارگانیسمی زنده در نظر می‌گیرد، به این معنی که می‌توان گفت این موجود ارگانیک نافی موجود غیر ارگانیک است. آدمی نیاز[5] را تجربه می‌کند. مثلاً نیاز به غذا دارد و این نیاز نفیِ نفی است، به این معنی که ارگانیسمْ خود به سوی محیط مادّی تعالی می‌جوید. با این کار به محیط خود، به عنوان ساحت امکانات، تمامیت می‌بخشد. به عنوان ساحتی که در آن ارضای نیازهای خود را جست‌وجو می‌کند و به این ترتیب از خود به عنوان کلیتی ارگانیک در آینده محافظت می‌کند. عملی که از نیاز حاصل می‌شود، نوعی کار ماده است.

1. *Ibid.*, P. 635.

2. individual Praxis

۳. یا به نحو سلبی از یک تناقض تعالی جستن. ـ م.

4. *Ibid.*, P. 165-6.

5. besoin

آدمی با این گونه کلیت بخشیدن به محیط خود آن را به صورت کلیتی کنش‌پذیر درمی‌آورد. «مادّه به وسیلهٔ موجود ارگانیک، که می‌کوشد تا هستی خود را در آن [مادّه] بیابد، به صورت تمامیتی کنش‌پذیر آشکار می‌شود، در اینجا طبیعت در صورتِ نخستینِ خویش است.»[1] نهاد طبیعت چنان است که با ظاهر ساختن خویش همچون تهدیدی برای حیات ارگانیسم انسانی، به صورت مانع و خطر مرگ محتمل در می‌آید. به این معنی است که طبیعت انسان را نفی می‌کند. سارتر این دیدگاه مطرح شده در هستی و نیستی را که آگاهی به هستیِ فی‌نفسه معنی می‌بخشد حفظ می‌کند. زیرا همین تعالی جستن ارگانیسم به سوی محیط خویش است که آن را به صورت تهدید یا خطر آشکار می‌کند. بنابراین، این که طبیعتْ انسان را نفی می‌کند به سبب خود اوست. البته این امر تأثیری در آن واقعیت ندارد که طبیعت به صورت خطری که انسان را به نابودی تهدید می‌کند ظاهر می‌شود. به عقیدهٔ سارتر، انسان برای محافظت از خود باید خود را «مادهٔ لَخت» کند. به این معنی که باید با ابزاری بر روی ماده کار کند، اعم از اینکه ابزار به معنی رایج کلمه باشد یا آنکه جسم خود او همچون یک ابزار تلقی شود. البته این کار با یک طرح صورت می‌گیرد و بنابراین نقش میانجی بین حال و آینده را دارد. به این معنی که عمل انسان بر مادهٔ محیط خودش معطوف به حفاظت او و از خودش به عنوان کلیتی موجود در آینده، است. «پراکسیس در وهلهٔ نخست چیزی جز ارتباط ارگانیسم، در مقام آینده‌ای خارجی، با ارگانیسم موجود، در مقام کلیتی تهدیدشده، نیست.»[2] به این ترتیب، آدمی با کار مولّد خود و از این رو با میانجیگری طبیعت است که به خویش تمامیت می‌بخشد و خود را، به عنوان کلیتی موجود با خود، به عنوان امکانی مربوط به آینده یا هدف حرکت استعلایی خویش، پیوند می‌دهد. پس به نظر سارتر روابط بین انسان و محیط مادی‌اش به صورت «دَوَران دیالکتیکی»[3] در می‌آیند، انسان به همان اندازه از اشیا اثر می‌پذیرد که در اشیا اثر می‌گذارد.

حتی در ساحت پراکسیس فردی هم بوضوح روابطی بین افراد وجود دارد، هرچند که گروه اصیلْ متعلق به این مرحله از دیالکتیک نیست. مثلاً دو کارگر را که در مورد

1. *Ibid.*, P. 167.
2. *Ibid.*, P. 168.
3. dialectical circularity

مبادلهٔ محصولات توافق دارند در نظر بگیرید. هر یک از آن دو در محصول خود و با آن آزادانه مبدل به ابزاری برای دیگری می‌شود و می‌توانیم بگوییم که هر یک بر پراکسیس و طرح دیگری وقوف می‌یابد؛ ولی وحدت از این پیشتر نمی‌رود. البته در جهانِ کمبودها، یک فرد خودْ نشان خطر و تهدیدی برای دیگری است. این وضعیت به جای وحدت واقعی به تنازع می‌انجامد. حتی اگر یکی موفق شود که دیگری را وادارد تا در تحصیل هدف خود به او همچون یک ابزار خدمت کند. به عقیدهٔ سارتر، «وحدت از بیرون می‌آید»[1] و این مسئله‌ای است که پیشتر در کتاب هستی و نیستی با آن آشنا شده‌ایم. در برخی موارد ایجاد وحدت صرفاً ناشی از آگاهی از وجود شخص ثالث است. مثالی که خود سارتر می‌زند مربوط به یک بورژواست که در تعطیلات به سر می‌برد و از پنجره به دو کارگر نگاه می‌کند که یکی در جاده و دیگری در باغ مشغول کارند. این بیننده با متمایز کردن خود آنها را نفی می‌کند ولی با این کار به آنها با عملشان وحدت می‌بخشد. البته این وحدت‌بخشی در عالم واقع هم مبنایی دارد، از این جهت که هر دو نفر کارگرند، ولی وحدت‌بخشی در ذهن این بیننده اتفاق می‌افتد، نه در ذهن کارگرها که علی‌الفرض از یکدیگر بی‌خبرند. البتّه در موارد دیگر، این وحدت‌بخشی (یا تمامیت‌بخشی) حاصل کثرتی از آگاهیها با میانجیگری یک طرف سوم است. مثلاً ممکن است در حضور کارفرمای استثمارگر یک «ما ـ آگاهی»، یعنی «ما ـ آگاهی» استثمار شده، در ذهن کارگران به وجود آید.

چنانکه اشاره شد، فهم صریح مسائلی همچون استثمار در واقع متعلق به آگاهی از مرحلهٔ نخست دیالکتیک نیست. زیرا پراکسیس فردی فی‌نفسه، مشتمل بر استثمار یا مشتمل بر شکل‌گیری گروه نیست. در عین حال از پیش امکان چنین تحولاتی در پراکسیس فردی وجود دارد و سارتر نیز بر همین نکته تأکید می‌کند. او می‌گوید که شرایط امکان دیالکتیک تاریخ، البته بر اساس تفسیر مارکسی از آن [تاریخ]، از آغاز در پراکسیس فردی وجود دارد و بنابراین عمل انسان مبنای کل دیالکتیک است. به بیان دیگر می‌خواهد همان مطلب مذکور در هستی و نیستی درباره لنفسه به عنوان اعطاکنندهٔ معنی را بگوید. مثلاً می‌گوید که در خود طبیعت کمبود وجود ندارد. کمبود فقط به سبب انسان و در ارتباط با نیازهای او به وجود می‌آید. کمبود، وقتی که در طبیعت ایجاد شد، به صورت تهدیدی برای حیات آدمی ظاهر می‌شود و در نتیجه، به تعبیری، به زبان خود

---

1. *Ibid.*, P. 197.

انسان تمام می‌شود، به نحوی که هم‌نوعان فرد به صورت یک تهدید برایش ظاهر می‌شوند. این وضعیت به نوبهٔ خود نه فقط تنازع، خشونت و استثمار[۱] را ممکن می‌کند، بلکه گروههای واقعی را هم شکل می‌دهد. به این ترتیب، او در عین حال که جایی برای مفهوم مارکسیِ قرار گرفتن انسان در رابطهٔ دیالکتیکی با محیط خودش، قبل از بسط و گسترش تنازع و تضادّ طبقاتی و البته بر اساس معنی منطقی کلمه «قبل از» می‌یابد، می‌تواند تأکید کند که شرایط امکان دیالکتیک تام تاریخ از پیش در عمل آزادانه آدمی گنجانده شده است و به همین دلیل تاریخ ساختهٔ اوست.

۴. ضدّ دیالکتیک و سلطهٔ عمل لَخت[۲]

هنگامی که سارتر از کمبود سخن می‌گوید اشارهٔ او به کمبود محصولات، کمبود ابزار، کمبود کارگر و کمبود مصرف‌کننده است. البته نظر او در اصل به کمبود کالا و اجناس مورد نیاز برای ادامهٔ حیات بشر است. کمبود به این معنی ریشهٔ امکان تقسیم جامعه به دارا و ندار یا مصرف‌کننده و خرده‌مصرف‌کننده و به این ترتیب ریشهٔ تقسیم طبقاتی است. این تقسیم ممکن است حاصل جنگ هم باشد؛ هنگامی که جمعیتی مجبور به کار کردن برای جمعیت دیگر شود. ولی آنچه قطعی است این است که در جهانی که در آن کمبود هست، نوعی تقسیم طبقات نیز باید وجود داشته باشد. چنانکه در باب روابط و ساختارهای مشخص اجتماعی هم سارتر این آموزهٔ مارکسی را می‌پذیرد که آنها وابسته به نوع تولیدند. «کشف اساسی مارکسیسم این است که کار به عنوان واقعیتی تاریخی و به منزلهٔ استفاده از ابزارهای خاص در یک محیط اجتماعی و مادّیِ معیّنِ متقدم بر آن، مبنای واقعی سازماندهی روابط اجتماعی است. این کشف محلّ تردید نیست... در محیط کمبودْ همهٔ ساختارهای یک جامعهٔ خاص بستگی به نوع تولید دارد».[۳] در عین حال سارتر تلاش می‌کند تا به ماقبل تقسیم و تنازع اجتماعی یا نفی انسان به وسیلهٔ انسان بازگردد. «مراد از نفی انسان به وسیلهٔ ماده این است که او هستی خود را بیرون از خود و در طبیعت سازماندهی کند.»[۴]

مطلب مورد نظر سارتر را که در این نمونهٔ شاخص زبان مغلق او بیان شده است،

۱. از نظر سارتر خشونت همان کمبود درونی شده است.

2. practico inert

3. *Ibid.*, PP. 224-5, notes.

4. *Ibid.*, P. 223.

می‌توان به این طریق توضیح داد. آدمی برای غلبه بر کمبود و عسرت بر روی محیط مادی خویش کار می‌کند و اختراع اشیا هم به همین منظور صورت می‌گیرد. ولی ماده‌ای که انسان بر روی آن کار کرده است،[1] به معارضه با او برمی‌خیزد و به ضد او مبدل می‌شود. به همین ترتیب بود که کشاورزان چینی با اجرای سیاست جنگل‌زدایی موفق به ایجاد زمین زراعی در «مقابل طبیعت» شدند. نتیجهٔ این امر جاری شدن رشته سیلهایی بود که سدی در مقابل آنها وجود نداشت. طبیعت «ضدحمله‌ای»[2] انجام داد و بر پراکسیس انسان و روابط اجتماعی اثر گذاشت. چنانکه اختراع ماشین و بسط و گسترش صنعتی شدن هم برای غلبه بر کمبود و نایابی ابداع شد ولی در واقع با برده‌کردن انسانها برای ماشین موجِد نفی دیگری برای انسان گردید. بنابراین، انسان اسیر همان عمل لَختی می‌شود که خود آفریده است. انسان ماشین را می‌سازد، ولی ماشین هم در انسان اثر می‌کند و او را به مرتبهٔ عمل لَخت، که در آن مبدل به ابزار می‌شود، تنزل می‌دهد. البته واضح است که انسان همچنان لنفسه و بنابراین آزاد باقی می‌ماند. در عین حال مقهور سلطهٔ مادّه‌ای می‌شود که خود بر روی آن کار کرده[3] و ساخته است؛ ماده‌ای که انسان را بیرون از خود و تعین یافته در ماده نشان می‌دهد. به این ترتیب، انسان از خود بیگانه و از خود دور می‌شود.

سارتر بر قدرت مادّه‌ای که بر روی آن کار صورت گرفته، در روابط اجتماعی، تأکید بسیار می‌کند. «شیء و فقط شیء است که در وحدت غیرانسانی خویش تلاشهای آدمی را به یکدیگر پیوند می‌دهد.[4]» مثلاً این از اقتضائات ماشین [به عنوان یک شیء] است که کارگران را به ماهر و غیرماهر تقسیم می‌کند. چنانکه این عمل لَخت است که لایه‌بندی طبقات را معین می‌کند، طبقه از نظر سارتر یک مجتمع یا مجموعه است. انسانها در یک مجموعه از طریق چیزی بیرون از خود با یکدیگر اتحاد می‌یابند. چنانکه افرادی که منتظر رسیدن یک اتوبوس شلوغ‌اند، چنین می‌شوند. آنها تشکیل یک «زنجیره» می‌دهند، نه به این معنی که همه روی یک خط ایستاده‌اند، بلکه به این معنی که هرکدام یک واحد است که خواهان به دست آوردن جایی در اتوبوس است. واحدی که اعضای دیگر زنجیره در ارتباط با آن رقیب یا دشمن بالقوه به شمار می‌آیند. به همین ترتیب، هر

1. matiére æeuvrée
2. contra finality
3. matiére æeuvrée
4. *Ibid.*, P. 350.

کارگر کارخانه نگران امرار معاش خود است و آنچه کارگران را در این مجموعهٔ خاص با یکدیگر متحد می‌کند ماشین یا تعدادی ماشین است. همچنین این مادهٔ کار شده یا عمل لَخت است که مبنای تقسیم طبقاتی است.

این سلطهٔ مادّه بر انسان نشان‌دهندهٔ سپهری است که سارتر آن را بـه عـنوان سـپهر ضددیالکتیک توصیف می‌کند.[۱] تأکید وی بر این امر چنان است که برخی از نویسندگان دیدگاه او را نوعی دیدگاه مانوی در باب مادّه به عنوان شّر یا مبدأ شرّ دانسته‌اند. به هر حال، باید به خاطر داشت که از نظر سارتر مادّه‌ای که بر روی آن کار صورت گرفته همان انسان در ظهور بیرونی خود است و تبعیّت انسان از عمل لَخت به یک معنی تبعیّت او از خویشتن است، هرچند که این تبعیّت، به نحوی، مـتضمّن از خـود جـداشـدگی[۲] یـا از خودبیگانگی است. انسان در عین حال که اسیر ساختهٔ خود می‌شود همچنان آزاد باقی می‌ماند و همچنانکه دیالکتیکِ سازنده واجد نوعی امکان ضدّ دیالکتیک در خود است، ضدّ دیالکتیک هم در خود واجد امکان دیالکتیک سازنده است. بـه ایـن تـرتیب طـبقهٔ فی‌نفسه می‌تواند مبدل به طبقه لنفسه و زنجیره مبدّل به گروه شود.

۵. گروه و تقدیر آن

از نظر سارتر این تبدّل به نحو قطعی یا خودبه‌خودی صورت نمی‌گیرد، بلکه متکی بر آزادی انسان است. متکی بر افرادی است که سـلطهٔ عـمل لَـخت را نـفی مـی‌کنند و از وضعیت اجتماعی که حاصل همین سلطه است به سوی نوعی صورت تازهٔ اجـتماعی تعالی می‌جویند، و توجه دارند که این صورت تازه را بر «اساس ضدّ دیالکتیک»[۳] بسازند یا بنا کنند. متّحد ساختن کارگران به عنوان طبقه‌ای اصیل، که با توجه به هدفی مشترک در عمل جمعی شرکت می‌کنند، باید از درون صورت بگیرد. انتقال از زنجیره به گروه یا از طبقهٔ فی‌نفسه به طبقهٔ لنفسه حاصل ترکیب، یا به تعبیری، تزویج آزادی بنیادینی است که خود را در پراکسیس فردی، در دیالکتیک سازنده نشان می‌دهد، با تمامیّت‌سازی ایجاد

۱. سارتر سپهر یا مرحلهٔ ضدّدیالکتیک را با عقل تـحلیلی قـرین می‌کند. ایـن یکـی از دلایـلی است کـه وی بـه استناد آنها روشنفکران بورژوازی را، که عقل دیالکتیکی را کشف کردند، «خائن» به طبقه خود مـی‌دانـد. روشـن است که واژهٔ خائن در اینجا برای توصیف به کار رفته است نه برای اهانت.

2. self- estrangement

3. C. R. D., P. 376.

شده در خارج، در زنجیره‌ای که با مرحلهٔ خاصی از دیالکتیک تناسب دارد.

ترکیب اولیهٔ گروه نشان‌دهندهٔ غلیان آزادی است، ولی سارتر در مورد استواری[۱] گروه اشتباه نمی‌کند. وقتی هدف مستقیم گروه حاصل شد، مثلاً شورش باستیل[۲]، گروه متلاشی می‌شود یا از هم می‌پاشد. تهدید تلاشی احیاناً با سوگند مواجه می‌شود، اصطلاحی که نباید آن را به معنی سوگندی رسمی یا قراردادی اجتماعی تلقی کرد. بلکه باید آن را به معنی اراده‌ای برای محافظت از گروه فهمید. این اراده ناگزیر با تحمیل اجبار بر آن دسته از افراد گروه که اعمالشان به تلاشی گروه می‌انجامد، همراه است. به عبارت دیگر حفاظت از گروه با بسط و توسعهٔ اقتدار و نهادگرایی[۳] همراه است. پس از آن رهبر یا رهبران گروه وسوسه می‌شوند تا ارادهٔ خود را همچون ارادهٔ «واقعی» همگان بنمایانند که مقوِّم تمامیّتی ارگانیک دانسته شده است. ولی سارتر این امر را نمی‌پذیرد که گروه موجودیت ارگانیکی فراتر از اعضای به هم وابستهٔ خود داشته یا ممکن است داشته باشد. درست است که رهبر ممکن است نه فقط در تحمیل ارادهٔ خود بر اعضای گروه، بلکه در القای این امر به آنها که ارادهٔ او را به عنوان ارادهٔ خود بپذیرند موفق شود، ولی در این صورت فردِ عضو گروه به حدّ موجودی تقریباً غیرارگانیک تنزل داده می‌شود. و گروهْ ماشینی است که فرمانروا باعث می‌شود که مانند یک نعش عمل کند.[۴] به این ترتیب، ممکن است گروه شبیه موجودی بی‌جان یا یک ماشین شود، ولی زمانی که فشار برطرف شود اعضای آن میل به جدایی پیدا می‌کنند و این واقعیت را به منصّهٔ ظهور می‌رسانند که آنها موجوداتی ارگانیک در مقام فرد هستند ولی گروه چنین نیست.

دولت از نظر سارتر گروهی از سازمان‌دهندگان و کارگزاران است که سایر گروههای تشکیل‌دهندهٔ جامعه به آن اقتدار بخشیده‌اند؛ آن هم احتمالاً بیشتر به دلیل ضعف خودشان بوده است که چنین کرده‌اند، نه اینکه به نحو اثباتی و از روی اراده این کار را انجام داده باشند. درست است که وجود دولت سازمان‌یافته برای حفاظت از گروهها

---

1. stability

۲. باستیل زندانی دولتی در فرانسه بوده است که در حدود سال ۱۳۶۹ میلادی ساخته شد. در ۱۴ ژانویه ۱۷۸۹ جمعی از مردم پاریس که به برکناری نِکِر (Necker) اعتراض داشتند به باستیل حملهٔ سختی کردند. این روز، که آغاز انقلاب فرانسه است، روز جشن ملی فرانسه شد (دایرة‌المعارف فارسی).

3. institutionalism

4. *Ibid.*, P. 601.

لازم است، ولی دولت موجود زنده‌ای واجد تقدس نیست. مشروعیّت آن ناشی از قدرتش بر ادغام و ترکیب سایر مجموعه‌ها و گروهها و اداره کردن آنهاست. «اندیشهٔ یک حاکمیت عام و تام و مقبول که خود را در فرمانروا متجلّی می‌کند فریبی بیش نیست. حاکمیت عام و تام وجود ندارد.»[1] مشروعیت حاکمیت صرفاً واقعیّتی تجربی است، [یعنی] قدرت حکومت کردن. «من تبعیت می‌کنم از آن رو که نمی‌توانم کار دیگری بکنم.»[2]

به این ترتیب، سارتر هر گونه تلقی خدایی از حکومت داشتن را رد می‌کند و چنان که انتظار می‌رود این دیدگاه مارکسیستی را که در مبارزهٔ طبقاتیْ دولت به صورت «ابزار استثمار طبقه (یا طبقات) عمل می‌کند»[3] می‌پذیرد. البته او می‌داند که دولت حتی اگر در مقام ابزار طبقهٔ مسلط هم عمل کند، مدعی است که نمایندهٔ منافع ملّی است و ممکن است در مورد منافع مشترک دیدگاهی «تمامیت‌بخش» داشته باشد و خط‌مشی واسطه‌گرانهٔ خود را حتی بر طبقهٔ مسلط هم تحمیل کند. این بدان معنی است که گروه تشکیل‌دهندهٔ دولت می‌کوشد تا «با خدمت کردن به منافع طبقه‌ای که از آن برخاسته است، ولو به زیان منافع خودش هم باشد»[4] مقبولیت و مشروعیت خویش را حفظ کند. به بیان ساده، ممکن است دولتی که مرکب از افرادی از طبقهٔ خاصی است، دیدگاهی وسیعتر از آنچه در وهلهٔ نخست مقتضای منافع یا امتیاز طبقهٔ خاصی است اتّخاذ کند. اگر چنین شود، باید آن را، به تعبیر مارکسیسم، شیوه‌ای دقیق و ظریف برای حفظ موقعیت طبقهٔ مسلط دانست که در غیر این صورت ممکن است مورد تهدید قرار گیرد.

انصاف این است که سارتر ابایی ندارد از اینکه دولت کمونیستی را هم مشمول نظریهٔ خود دربارهٔ دولت کند. به عقیدهٔ او منفعت گروه مسلط در این است که گروههای دیگر را به حدّ مجموعه‌ها یا زنجیره‌هایی تنزل دهد و در عین حال اعضای این مجموعه‌ها یا زنجیزه‌ها را چنان بار آورد که دچار توّهم تعلق به یک تمامیت واقعی و اصیل شوند. این همان کاری است که حکومت نازی سعی در انجام دادن آن داشت. چنانکه در مورد دیکتاتوری مشهور پرولتاریا نیز می‌توان همین را گفت. از نظر سارتر بحث إعمال دیکتاتوری از ناحیهٔ پرولتاریا نوعی «فریب» است. واقعیت آشکار این است که گروه

---

1. *Ibid.*, P. 609.
2. *Ibid.*, P. 609.
3. *Ibid.*, P. 610.
4. *Ibid.*, P. 612.

مسلط کاملاً مواظب است که گروههای واقعی دیگری ایجاد نشوند و فشار و الزام را با شرطی‌سازی درمی‌آمیزد تا این توهم را محفوظ نگه دارد که منافع خود او منافع کل نیز هست.

۶. اشارات انتقادی

فضای هستی و نیستی آشکارا متفاوت با نقد عقل دیالکتیکی است. مرکز ثقل بحث در هستی و نیستی فردِ کاملاً آزاد است. فردی که ارزشهایش را خود انتخاب می‌کند و پیوسته در پرتو ایدهٔ اصلی عملی‌ای که آزادانه برای خود برگزیده است از خویش به سوی امکانات آینده تعالی می‌جوید. تا آنکه به هنگام مرگ «فی‌نفسه» را جانشین «لنفسه» کند. علی رغم مثالهای باب روزی که در آن هست، این کتاب را می‌توان نوعی تحلیل انتزاعی از دو مفهوم بنیادین «فی‌نفسه» و «لنفسه» دانست و هم اینکه تمامی آن مربوط به انسان است. در کتاب دوم، یعنی کتاب نقد، حرکت عمومی تاریخ اهمیت پیدا می‌کند و تأکید بیشتری بر گروه صورت می‌گیرد و عمل یک گروه، از آن جهت که گروه از وضعیت اجتماعی خاصی به سوی تحقق جامعه‌ای جدید تعالی می‌جوید، مورد توجه واقع می‌شود. بعلاوه سارتر گرچه در کتاب نخست به این واقعیت توجه دارد که هر انسانی در موقعیت تاریخی خاصی موجود می‌شود و عمل می‌کند و استفادهٔ آدمی از آزادی متأثر از عوامل مختلف محیطی، فیزیولوژیکی و روان‌شناختی است، ولی بیش از هر چیز به این امر می‌پردازد که محدودیتهای آزادی آدمی تنها از آن رو محدودیّت‌اند که خود فرد به آنها چنین معنی و مفهومی می‌دهد. در کتاب نقد همین دیدگاه مجدداً ظاهر می‌شود، ولی در اینجا بر فشاری که از ناحیهٔ شرایط پیشین بر کارکرد انسان وارد می‌شود تأکید بیشتری صورت می‌گیرد. «مخصوصاً هیچکس نباید رأی ما را این گونه تفسیر کند که ما قائل به آزادی در تمامی وضعیتهاییم، چنانکه رواقیان چنین ادعایی داشتند. ما دقیقاً می‌خواهیم عکس آن را ادعا کنیم. یعنی این را که همهٔ انسانها به هر اندازه که تجربهٔ زندگیشان در ساحت عمل لَخت بسط و توسعه می‌یابد و دقیقاً به اندازه‌ای که این ساحت با کمبود مقید و محدود می‌شود، بَرده‌اند.»[1]

1. *Ibid.*, P. 369.

توجه به تفاوتهای هستی و نیستی و نقد عقل دیالکتیکی البته به معنی آن نیست که منکر هرگونه پیوستگی معقولی [بین آنها] باشیم. می‌توان گفت که در کتاب نخست بین «لنفسه» و «فی‌نفسه»، بین آگاهی و هستی، رابطه‌ای دیالکتیکی برقرار است. لنفسه [یا آگاهی] از نفی فی‌نفسه [یا هستی] پدید می‌آید و بنابراین مستلزم و تابع آن است. در عین حال، هستی فی‌نفسه برای آنکه واجد معنی شود و به صورت جهان ظهور کند، نیازمند آگاهی [لنفسه] است. در نقد، این رابطهٔ دیالکتیکی صورت رابطهٔ انسان و محیط مادی‌اش را به خود می‌گیرد: انسان وجود یک محیط مادی را مفروض می‌گیرد و بر روی آن کار می‌کند. ولی محیط هم تنها به واسطهٔ انسان است که به صورت طبیعت ظهور می‌کند. بعلاوه، در هستی و نیستی، رابطه‌ای دیالکتیکی بین آگاهیهای مختلف وجود دارد، از آن رو که «لنفسه» علی‌الفرض هم نافی دیگری و هم مستلزم آن است. «نگاه» دیگری هم تهدیدکنندهٔ خود است و هم او را برای خویش ظاهر و آشکار می‌کند. در نقد تهدیدی که از ناحیهٔ دیگری متوجه خود است با مفهوم کمبود توضیح داده شده است نه با مفهوم نگاه، ولی رابطهٔ دیالکتیکی اصلی همچنان باقی است. همچنین، علی‌رغم اهمیتی که سارتر برای مفهوم گروه قائل می‌شود، تبیین او از منشأ، ماهیت و تلاشی گروه به خوبی نشان می‌دهد که به نظر وی فرد همچنان در مقام فاعل مختار، عامل اصلی است و گرچه در کتاب نقد تأکید بیشتری بر تأثیر الزام‌آور شرایط مقدم صورت گرفته است، سلطهٔ ماده بر انسان به عنوان تبعیت انسان از خودش در مقام خارجیت، به صورت نوعی از خودجداشدگی که می‌توان از آن تعالی جست مطرح شده است.

همچنانکه سارتر برای پیوستن به مارکسیسم اگزیستانسیالیسم را یکسره رها نکرد، بلکه کوشید تا با تفسیر مجدد مارکسیسم در پرتو نوعی مردم‌شناسی اگزیستانسیالیستی آن دو را با یکدیگر ترکیب کند، انتظار هم می‌رود که در اندیشهٔ او عناصری از پیوستگی و عدم پیوستگی هر دو وجود داشته باشند. البته نتیجهٔ این امر آن نیست که مارکسیسم اگزیستانسیالیستی شدهٔ او از هر نوع ابهامی پیراسته است. چنانکه دیدیم، او می‌کوشد تا هر دو موضع را با هم ترکیب کند. از یک طرف مسئله این است که انسان خودْ تاریخ را می‌سازد و آن هم به نحوی صورت می‌پذیرد که با قطعیت یافتن یک وضعیت خاص تاریخی در آینده منافات دارد، وضعیتی که حاصلِ ناگزیر عاملیت یک قانون دیالکتیکیِ حاکم بر فرآیند تاریخ باشد. از طرف دیگر، مسئله این است که ذهن انسان بسادگی

الگــوی دیـالکتیکی را بـر تـاریخ تـحمیل نـمی‌کند، بـلکه تـاریخ دارای چـنان سـاختار دیالکتیکی است کـه بـه نـحو مـعنی‌داری مـی‌توان سـخن از اینکه انسـان در مـعرض دیالکتیک قرار می‌گیرد یا آن را تحمل می‌کند به میان آورد. سـارتر مـی‌خواهـد مـفهوم انسان به عنوان فاعل مختار را محفوظ نگه دارد و در عین حَال جایی هم بـرای تـصور انسان به عنوان بردهٔ عمل لَخت باقی بگذارد. او از یک سو می‌خواهد بگـوید کـه ایـن انسان است که حرکت دیالکتیکی تاریخ را آزادانه ایجاد می‌کند، حال آنکه از سوی دیگر به طرح این مسئله می‌پردازد که تاریخ یک فرآیند معقول بی‌منتهاست. اگر منظور سارتر از این ادّعا که تاریخْ معقول است صرفاً این باشد که مورّخان می‌توانند از رویدادهـا و حرکتهای تاریخی گزارشهای معقول بنویسند، مشکلی در بین نیست، به جز اشکالاتی که فیلسوف ممکن است مثلاً در باب رابطهٔ بین بازسازی مورّخ در زمان حال [از حوادث] گذشته‌ای که دیگر وجود ندارد مطرح کند. اما وقتی که سارتر ادعا مـی‌کند کـه تـاریخ معقول است، مرادش صرفاً این نیست که تاریخ‌نگاری امری ممکن است. ادعای او این است که تاریخ به مثابهٔ یک کل، هرچند کلّی پایان نیافته، یعنی نوعی فرآیـند «تـمامیّت بخشی»[1]، مصداق حرکتی معقول است. هر چه بر این ادعا بیشتر پافشاری شود، سارتر به دیدگاهی غایت‌شناختی دربارهٔ تاریخ نزدیکتر می‌شود. دیدگاهی که حاصل آن همان نتیجه‌ای است که او مایل به پرهیز از آن است، یعنی این نتیجه که تاریخ محکوم قانونی دیالکتیکی است که انسان ابزار آن است.

سارتر در پاسخ مثلاً می‌تواند بگوید که این گزاره که انسانْ تاریخ و در نتیجه الگوی دیالکتیکی آن را می‌سازد، منافاتی با این مطلب ندارد که انسان ابداً این الگو را بر تاریخ تحمیل نمی‌کند، بلکه آن را می‌یابد یا مورد شناسایی قرار می‌دهد: زیرا انسان آنچه را که خودْ ساخته است می‌یابد. اگر او، در تاریخ، از خودبیگانگیِ خویش و اسارت خود را نسبت به عمل لَخت بیابد، عندالتأمّل همان چیزی را که ساختهٔ خود اوست می‌یابد. البته این بدان معنی نیست که او عمداً سبب اسارت خویش شده است. واقع امر ایـن است کـه فعّالیّت آدمی از آغاز مشروط و مقیّد به وضعیت مقدم بـر آن یـا وضـعیّتی خـاص است. او آزادانه عمل می‌کند، اما نه در خلأ. عمل او نتایجی دارد که موجِد شرایط پیشین بـرای

1. totalization

اعمال دیگران است و غیره. با عنایت به وضعیت اساسی آدمی، مسیر تاریخ او همان است که احتمالاً انتظار آن می‌رود. اما در عین حال حکایت فعّالیّت فاعلهای مختار هم هست. تاریخ را نباید چیزی غیر از عمل خود انسان که تعیّن بخش تاریخ است دانست. تاریخ همان عمل انسان است که معروضِ فشارِ اعمال شده از ناحیهٔ شرایط مقدّم بر آن است و این فشار ممکن است به حد اسارت هم برسد، ولی آزادی بنیادین انسان و توانایی او بر تعالی جستن از این اسارت را از بین نمی‌برد.

به هر حال، سارتر، گرچه به خوبی از پس ایجاد وفاق بین مواضعی که در وهلهٔ نخست متعارض به نظر می‌رسند بر می‌آید، ولی انسان آن را قانع‌کننده نمی‌یابد. چنانکه اشاره کردیم، سارتر در جست‌وجوی شرایط امکان دیالکتیک تاریخ در خود انسان است. همین امر این ادعا را برای او ممکن می‌سازد که خود انسان است که تاریخ و الگوی دیالکتیکی آن را می‌سازد و هیچ قانون دیالکتیکی غیربشری که مستقلاً عمل کند و از انسان همچون یک ابزار استفاده کند وجود ندارد. البته چون انسان همیشه در وضعیّتی خاصّ عمل می‌کند، طبیعی است[1] که از این مطلب چنین نتیجه بگیریم که حرکت تاریخ صرفاً ظهور یا بسط و توسعهٔ رابطهٔ دیالکتیکی ریشه‌ای یا اساسی انسان و محیط اوست. به عبارت دیگر، این امر که سارتر ریشهٔ دیالکتیک را در بن وجود آدمی می‌نشاند خالی از ابهام نیست. ممکن است لازمهٔ آن این باشد که اگر انسان به طریقهٔ خاصی عمل کرد، بنابر اتفاق و تصادف چنان طریقه‌ای را اختیار کرده است و حال آنکه می‌توانست به طریق دیگری عمل کند. ممکن هم هست این امر از آن لازم آید که حرکت دیالکتیکی تاریخ بسط و توسعهٔ وضعیّتی بنیادی است، بسط و توسعه‌ای که اساساً قابل پیش‌بینی است. در این مورد دوم استفاده از تعبیر به جریان افتادن یک قانونْ معقول به نظر می‌رسد، حتی اگر آن قانون قانون طبیعت خود آدمی از آن حیث باشد که در محیطی خاص وجود می‌یابد. چون جلد دوم نقد تاکنون منتشر نشده است، دشوار بتوان دانست که سارتر دقیقاً چگونه می‌خواهد نظر خود دربارهٔ تاریخ انسان، به عنوان امری واجد نوعی حقیقت و معقولیت[2] را بسط و گسترش دهد، بدون آنکه ضرورت فرآیند تاریخی

---

۱. به این معنی که سیر طبیعی ذهن می‌تواند چنین باشد، بدون آنکه لزوماً حاصل منطقی مطلب مورد بحث باشد. ـ م.

2. *Ibid*., P. 635.

از آن لازم آید. اگر هم او این وظیفه را سخت و دشوار یافته و ناگزیر از بحث دربارهٔ ناتوانی تحلیلی عقل در فهم حرکت تفکر دیالکتیکی شده است جای شگفتی نیست.

نکات [انتقادی] مذکور صرفاً مربوط به مشکلات خاصی است که پیش می‌آید اگر فیلسوف سعی در ترکیب اگزیستانسیالیسم و مارکسیسم داشته باشد. ولی کاملاً معقول است که بپرسیم چرا سارتر یا هر کس دیگری باید چنین تلاشی بکند. اینکه پاسخ دهیم مارکسیسم مبدل به سنگواره شده و نیازمند تزریق اومانیسم به آن است کافی نیست. البته بسیار ممکن است چنین هم باشد. ولی چرا او مارکسیسم را برای این احیای دوباره انتخاب می‌کند؟ چنانکه دیدیم، پاسخ سارتر این است که مارکسیسم تنها فلسفهٔ زندهٔ زمانهٔ ماست. چرا او چنین فکر می‌کند؟ فرض او البته این است که تاریخ را می‌توان به ادواری تقسیم کرد و در هر دوره‌ای تنها یک فلسفهٔ زنده وجود دارد. ما اگر هم فرض نخست را بپذیریم و یا آنکه به هر حال از کنار آن با سکوت عبور کنیم، واضح است که در باب فرض دوم می‌توان مناقشه کرد. فلسفه‌های دیگری هم غیر از مارکسیسم وجود دارند که امروزه زنده‌اند. چه چیزی مارکسیسم را زنده‌تر از دیگران می‌کند؟ نمی‌توان گفت به این دلیل که مارکسیسم دارای نتایج عملی است، حال آنکه فلسفهٔ تحلیل زبانی معروف، مثلاً، معطوف به عمل نیست. زیرا سارتر به ما می‌گوید که «هر فلسفه‌ای عملی است، حتی آنکه در بادی امر بیش از همه نظری می‌نماید»[1].

این پاسخ البته کاملاً ساده است. سارتر فرض می‌کند که در هر دوره یک طبقهٔ پیشتاز وجود دارد و فلسفهٔ زنده یک دوره از نظر او فلسفه‌ای است که نیازها، منافع، خواستها و هدف همین طبقه را به طور صریح بیان می‌کند. ضرورتی ندارد که اعضای طبقهٔ مورد نظر به تفکر دربارهٔ این فلسفه بپردازند. مارکس و انگلس اعضای طبقهٔ بورژوازی بودند، ولی فلسفه‌ای را بسط و گسترش دادند که پرولتاریا را از طبقه‌ای «فی‌نفسه» به طبقه‌ای «فی‌نفسه» و «لنفسه» تبدیل کرد و آن را، یا بخشی از آن را، از زنجیره‌ای از مجموعه‌ها به یک گروه مبدل ساخت. مارکسیسم آگاهی طبقهٔ پیشتاز را به نحو صریح بیان می‌کند و آن را قادر می‌سازد تا از وضعیت موجود اجتماعی خود به سوی آینده‌ای که با عمل انقلابیِ جمعی تحقق می‌یابد تعالی بجوید. مارکسیسم تنها فلسفهٔ انقلابی اصیل زمانهٔ ماست و به همین دلیل تنها فلسفهٔ زندهٔ زمان ما.

1. *Ibid.*, P. 16.

درست است که سارتر گاهی از فلسفه به گونه‌ای سخن می‌گوید که در وهلهٔ نخست چیزی متفاوت با آن به نظر می‌رسد. به عنوان مثال، او به خوانندگان خود می‌گوید که فلسفه «باید خود را در مقام تمامیت بخشی به معرفت زمانهٔ خود عرضه کند. فیلسوف بر متحد ساختن جمیع شعب علوم توفیق می‌یابد.»[1] این سخن دربارهٔ نقش فلسفه فی نفسه، شبیه همان رأی پوزیتیویسم کلاسیک دربارهٔ فلسفه، مبنی بر این است که فلسفهٔ ترکیب و تألیفی از علوم مختلف است. سارتر ادامه می‌دهد که فیلسوف معرفت زمانهٔ خود را با استفاده از چارچوبهایی سامان‌بخش که مبیّن «تلقیّات و روشهای طبقهٔ پیشتاز در ارتباط با زمانهٔ خود و جهان است»[2] توحید می‌بخشد. بنابراین، علی‌رغم طرح نقش وحدت‌بخشی [فلسفه] نسبت به علوم، باز هم فلسفهٔ زنده، فلسفهٔ طبقهٔ پیشتاز است.

شاید این مطلب کاملاً درست باشد که هر حکمی در باب ماهیّت فلسفه اتّخاذ نوعی موضع فلسفی است، احتمالاً جز در موردی که حکم صرفاً در باب کاربرد زبانی آن باشد. با این همه، این امر بوضوح روشن است که مفهوم مورد نظر سارتر در باب فلسفهٔ زنده مبیّن آن است که او پیشتر مارکسیسم را پذیرفته است. به این جهت، انتخاب مثالهای تاریخی از سوی او و حتی تعریف یا توصیف او از انسان به عنوان «ارگانیسمی عمل کننده که با کثرتی از ارگانیسمها در فضایی از کمبود زندگی می‌کند»[3]، نیز محکوم نوعی نگرش مارکسیستی پیشین است. بی‌تردید انسان همین است که سارتر می‌گوید، حتی اگر این همهٔ آنچه او می‌گوید نباشد. اما انتخاب حیثیات خاصی از انسان و موضع او در باب تأکیدات خاص بوضوح متأثّر از این امر است که او قبلاً پذیرفته است که مارکسیسم تنها فلسفهٔ زندهٔ زمانهٔ ماست. البته در نهایت ناگزیر از پذیرش این نتیجه‌ایم که تعهدات شخصیِ اجتماعی و سیاسی سارتر در اساس سبب شده است که او مارکسیسم را به عنوان فلسفه‌ای که قصد احیای آن را دارد انتخاب کند.

اگر فلسفهٔ زندهٔ زمانه‌ای نشان‌دهندهٔ خودآگاهی و آرمانهای طبقهٔ پیشتاز است، نتیجه‌ای که بالطبع باید گرفت این است که این مسئله فقط به معنایی نسبی صادق است، زیرا ادوار دیگری هم با طبقات پیشتاز دیگر و فلسفه‌های زندهٔ دیگر هم وجود داشته‌اند.

1. *Ibid.*, P. 15.
2. *Ibid.*, P. 15.
3. *Ibid.*, P. 688.

البته سارتر هم نمی‌خواهد مارکسیسم را به نحو انحصاری به طبقهٔ پیشرو پیوند بزند. او در نقد بر این نکته تأکید می‌ورزد که مارکسیسم فلسفهٔ انسان از خود بیگانه، و نه فقط فلسفهٔ کارگر از خودبیگانه، است. چنانکه دیدیم او می‌کوشد تا برای مارکسیسم مبنایی در نوعی انسان‌شناسی یا در نظریّه‌ای دربارهٔ انسان ایجاد کند که امکان اسارت او را نشان می‌دهد، ولی منطقاً مقدم بر تنازع طبقاتی است، زیرا ناشی از وضعیت اساسی انسان فی‌نفسه است. اگر از این منظر به مارکسیسم بنگریم، به نظر می‌رسد که مارکسیسم فقط فلسفهٔ طبقهٔ خاصّی نیست، بلکه فلسفهٔ انسان و تاریخ اوست. شاید هم تا حدودی بتوان بین هر دو نظریه جمع کرد. شاید بتوان ادعا کرد ــ چنانکه مارکسیستها بی‌تردید مدّعی‌اند ــ که پیروزی پرولتاریا، دیر یا زود، آزادی انسان را هم به طور کلی با خود خواهد آورد. رستگاری انسان با انقلاب پرولتاریایی حاصل خواهد شد. اما در این صورت مارکسیسم دیگر فلسفهٔ زندهٔ زمانهٔ ما، به معنی مذکور در فوق، نیست، بلکه تنها فلسفهٔ حق خواهد بود که در همهٔ زمانها حق است. شاید سارتر در جلد دوم نقد به این مسئله که در باب احیای مارکسیسم واقعاً چه مدعیّات بحقّی دارد، بیشتر بپردازد. هرچند که به حسب ظاهر به نظر نمی‌رسد که مسئله را چندان روشن کند.

با این همه، بسیاری چنین نقدی را کم‌ارزش می‌دانند. آنها که می‌توانند این عقیده را به راحتی بپذیرند که مارکسیسم فلسفهٔ زندهٔ زمان ماست، این نوع انتقاد را هم صرفاً نمایش ملال‌آوری می‌دانند که از یک فیلسوف تاریک‌اندیش بورژوا انتظار می‌رود. مع‌الوصف، کسانی که معتقدند که مارکسیسم تنها از آن رو دارای حیات و قدرت است که ایدئولوژی رسمی حزب قدرتمندی، مصرّ بر حفظ قدرت خویش و اقتدارطلب شده است و اگر به خود وانهاده شود به همان راه دیگر نظامهای معروف خواهد رفت، ممکن است به دلیل دیگری انتقاد داشته باشند. شاید آنها چنین بیندیشند که سارتر استعداد درخشان خود را صرف دمیدن روح تازه در کالبدی کهنه کرده است و اموری ارزشمندتر از تعارضات و ابهاماتی که او در تلاش برای احیای فلسفه‌ای مربوط به قرن نوزدهم، نه نیمهٔ دوم قرن بیستم، به آنها پرداخته است نیز وجود دارند. شاید چنین باشد، ولی مارکسیسم هنوز جاذبه‌ای قوی دارد و حتی امروز هم از اهمیت بارزی برخوردار است. این امر نیز با اینکه مارکسیسم اسطوره‌ای قدرتمند است، یعنی قدرتمند است در صورتی که مورد اعتقاد واقع شود، متناسب است. می‌توان گفت که سارتر از آن رو شیفتهٔ

این اسطوره شده است که آن را ترجمان و ابزار همان عاملی می‌بینند که خود را به آن متعهد کرده است. در عین حال، مارکسیسم اسطوره‌ای است که ممکن است مورد سوء استفاده قرار بگیرد و به ابزاری در دست گروهی ستمگر که در اندیشهٔ حفظ قدرت خویش باشد تبدیل شود. به این ترتیب، تلاش برای دمیدن روح تازه در این اسطوره و حیاتِ تازه به آن بخشیدن، دعوتی انقلابی به خلق جامعه‌ای نو است.

فصل هجدهم

پدیدارشناسی مرلوپونتی

۱. آلبر کامو: پوچی و فلسفهٔ عصیان

اگر فیلسوفی بخواهد به بحث دربارهٔ موضوعاتی همچون آزادی انسان، اعتماد، تعهّد و روابط شخصی بپردازد، ناگزیر روش او روشی انتزاعی و در قالب اصطلاحاتی عام یا مفاهیمی کلی خواهد بود. مثلاً کارل یاسپرس تفاوت دقیقی بین عینیت‌بخشی علمی به انسان و تلاش فیلسوف برای وضوح بخشیدن به آگاهی درونی آدمی از آزادی‌اش و روشن ساختن امکانات اساسی او برای استعلای خود قائل شده است.[1] حتی یاسپرس هم برای نوشتن دربارهٔ انسان می‌بایست از مفاهیم کلی استفاده کند، هرچند که در این خصوص بر مقولات خاصی تأکید می‌ورزید. از اینجا می‌توان فهمید که چرا متفکران خاصّی چون سارتر و مارسل علاوه بر آثار تخصصی فلسفی خود نمایشنامه و، در مورد سارتر رمان هم، منتشر کرده‌اند و در آنها توانسته‌اند «مسائل حیات» را بر اساس اعمال،

---

۱. نظر یاسپرس را این‌گونه می‌توان توضیح داد. انسان، به عنوان موضوعی برای پژوهش علمی، چیزی است که از قبل ساخته و پرداخته شده است و فیزیولوژیستها و روان‌شناسها و مانند آنها به روشهای مختلف می‌توانند انسانها را طبقه‌بندی کنند. از نظر فیلسوفانِ «وجود» (Existenz) انسان فاعل مختاری است که خود را می‌سازد: او همیشه «وجود ممکن» است. هر فردی یگانه، یعنی امکان یگانه‌ای از استعلای خود، است.

گرفتاریها، انتخابها و روابط افراد آشکار کنند. چنین آثاری می‌توانند ظهور عینی و شورانگیز به موضوعاتی ببخشند که پیشتر به نحوی انتزاعی‌تر مطرح شده‌اند یا، چنانکه در مورد مارسل واقع شده، بر بیان انتزاعی‌تر و فلسفی‌تر مقدم شوند. البته در مورد این دو، هر دو قسم آثار با یکدیگر ارتباط مشخصی دارند و چنین ارتباطی در آثار نویسنده‌ای که به هنگام نوشتن داستانهای پلیسی عامه‌پسند و برای افزایش درآمد خود فلسفه‌اش را به کناری می‌نهد وجود ندارد.

به هر حال، اگر در بحث از فلسفهٔ فرانسه، اندیشهٔ سارتر هم مورد بحث قرار گرفت به سبب آن دسته از آثار او بود که دعوی فلسفی بودن دارند، و چنین نیز هستند، نه به سبب نمایشنامه‌هایی مثل مگسها یا دربسته، گرچه این آثار نیز ارتباط مشخصی با آثار دستهٔ نخست دارند. اینجا این سؤال مطرح می‌شود که آیا آوردن نام شخصیتهایی ادبی که معمولاً آنها را از نظر فلسفی مهم می‌دانند ولی خود آنها نه‌تنها آثار فلسفی، به معنی دانشگاهی آن، منتشر نکرده‌اند، بلکه از هر گونه ادعایی مبنی بر فیلسوف بودن هم تحاشی ورزیده‌اند [در زمرهٔ شخصیتهای فلسفی] درست است یا نه. تعیین ضوابطی برای این کار که از نظر عقلی غیرقابل نقض باشند دشوار است. اگر فلسفه را علمی بدانیم که به اثبات صدق قضایای خاصی می‌پردازد، احتمال ندارد، که مثلاً بحث دربارهٔ داستایفسکی را در یک کتاب مربوط به تاریخ فلسفهٔ روسیه بیاوریم. در کتاب ن. اُ. لاسکی[1] دربارهٔ فلسفهٔ روسیه[2] هم گرچه مکرّراً از او یاد می‌شود ولی همهٔ آنها فرعی و تبعی است، نه آنکه نام او در ضمن فلاسفهٔ روس آمده باشد. البته می‌توان دیدگاهی موسّع‌تر دربارهٔ نگارش معنی‌دار فلسفی هم اتّخاذ کرد و [در این صورت] اگر از جنبه‌های مختلف اندیشهٔ داستایفسکی هم بحث شود، چندان خلاف انتظار نیست. در واقع هم دایرةالمعارف فلسفه ویراستهٔ پل ادواردز[3] مقاله‌ای به این رمان‌نویس بزرگ روس اختصاص داده است.

در مورد تفکر متأخر فرانسه نیز چنین سؤالاتی ممکن است در مورد آلبر کامو[4]

1. N. O. Lossky.

2. *History of Russian Philosophy* (New york, 1951).

3. Paul Eduards

4. Albert Camus

مطرح شود.[۱] او فیلسوف به معنای تخصصی کلمه نبود، اصلاً هم چنین ادعایی نداشت. اما با توجه به موضوعاتی که دربارهٔ آن‌ها قلم می‌زد، معمولاً در بحث از اگزیستانسیالیسم فرانسه به او هم اشاره می‌شود، هر چند که وی منکر اگزیستانسیالیست بودن خود بود. به نظر می‌رسد طرح نکاتی هم دربارهٔ او موجه باشد؛ هر چند الزامی نیست.

آلبر کامو (۱۹۱۳ - ۱۹۶۰) در الجزیره متولّد شد و تحصیل کرد. در سال ۱۹۴۰ به پاریس، که در آن فعالانه در نهضت مقاومت شرکت کرد، رفت. در ۱۹۴۲ رمان خود با نام بیگانه[۲] و رسالهٔ تحقیقی معروفی با نام افسانهٔ سیزیف[۳] را منتشر کرد. بعد از جنگ هم به فعّالیت سیاسی خود ادامه داد و تعدادی از مقالات سیاسی او که ابتدا در روزنامهٔ کومبا[۴] و جاهای دیگر منتشر می‌شد در کتاب سه جلدی اکنونی‌ها[۵] تجدید طبع شد. رمان معروف کامو، طاعون[۶]، هم در ۱۹۴۷ منتشر شد و در ۱۹۵۱ رسالهٔ انسان عاصی[۷] را که روابط او و سارتر را تیره کرد منتشر ساخت. رمان سقوط[۸] در ۱۹۵۶ منتشر شد. او در سال بعد جایزهٔ نوبل ادبیات را دریافت کرد، ولی در ۱۹۶۰ در یک سانحهٔ اتومبیل درگذشت. یادداشتها[۹] و برخی نمایشنامه‌هایش هم به انگلیسی ترجمه شده است.

کامو به سبب این سخنش اشتهار دارد که «تنها یک مسئلهٔ واقعاً جدّی فلسفی وجود دارد؛ مسئلهٔ خودکشی. قضاوت در این باره که آیا زندگی به زحمت زیستنش می‌ارزد یا نه، این است پاسخ به پرسش بنیادین فلسفه».[۱۰] شاید این سخن به حسب ظاهر دیدگاه غریبی نسبت به فلسفه تلقی شود. پیش‌فرض این دیدگاه این است که انسان در جهان و در زندگی خود و در تاریخ به دنبال نوعی معنی است که مبنای آرمانها و ارزشهایش باشند و آنها را تقویت و حمایت کند. انسان می‌خواهد مطمئن شود که واقعیتْ فرآیندی معقول و دارای غایت است و واجد یک قانون اخلاقی عینی. به عبارت دیگر، آدمی

---

۱. البته شخصیتهای فرانسوی بسیاری هستند که آثارشان دارای اهمیت فلسفی است، ولی نمی‌توان از همهٔ آنها در یک کتاب تاریخ فلسفه بحث کرد. ژورژ باتای (Gorges Bataille) مؤلف تجربهٔ درونی (*L'expérience intérieure*, 1943) دربارهٔ نیچه (*sur Nietzsche*, 1945) و آثار دیگر، یکی از آنهاست.

2. *L'étranger*
3. *Le myth de Sisyphe*
4. combat
5. *Actuelles*
6. *Le Peste*
7. *L'homme revolté*
8. *La chute*
9. *Comets*
10. *Le mythe de Sisyphe* (New French edition, 1942), P. 15.

طالب این وثوق فلسفی است که حیاتش بخشی از فرآیندی معقول و معطوف به غایتی آرمانی است و در تلاش برای دستیابی به آرمانهای شخصی‌اش از پشتیبانی و حمایت عالم یا واقعیت، به منزلهٔ یک کل، برخوردار است. رهبران بزرگ دینی و آفرینندگان نظامها و جهان‌نگریهای مابعدالطبیعی کوشیده‌اند تا این نیاز را بر آورند. ولی تفاسیر آنها دربارهٔ جهان هم در قبال نقد تاب نمی‌آورد. عاقبة الامر جهان برای فرد روشن‌بین بی‌هیچ غایت یا معنی معینی ظاهر می‌شود. جهان معقول نیست. به این ترتیب، احساس پوچی[1] پیدا می‌شود. به بیان دقیق‌تر، جهان فی‌نفسه پوچ نیست: فقط هست. «پوچی از این تقابل بین خواستهٔ انسان و سکوت غیرعقلانی عالم پیدا می‌شود ... نامعقول، حسرت انسان و پوچیِ حاصل از تعارض آن دو با یکدیگر سه شخصیت این نمایش‌اند ...»[2] احساس پوچی ممکن است به طرق مختلفی دست دهد. مثلاً با درک بی‌تفاوتی طبیعت نسبت به ارزشها و آرمانهای انسان، با فهم این مسئله که مرگ نقطهٔ پایان است یا با ضربه‌ای که حاصل درکِ ناگهانیِ بی‌معنایی و بیهودگی روال عادی زندگی است. برخی از اهل فکر این پوچی را درک می‌کنند، ولی پس از این درک، نوعی روش واقعیت‌گریزی را در پیش می‌گیرند. کارل یاسپرس از «ناکامی»[3] آرزوهای انسان به امر متعال جهش می‌کند، حال آنکه لئو چستف[4] به جهش مشابهی در مورد خدایی که ورای عقل است دست می‌زند. ولی انسانی که، مثل نیچه، می‌تواند با پوچی وجود انسان رو در رو قرار بگیرد، می‌بیند که معنی جهان رخت برمی‌بندد. به این ترتیب مسئلهٔ خودکشی مطرح می‌شود، زیرا «زندگی به معنی دیدن یعنی دلیلی برای هستی نداشتن، چیزی است که قابل تحمل نیست. انسان نمی‌تواند بدون معنی زندگی کند.»[5]

البته خودکشی چیزی نیست که کامو آن را توصیه کند. به عقیدهٔ او خودکشی تسلیم شدن به پوچی و انقیاد در برابر آن است. شرف و بزرگی انسان نه در تسلیم شدن است و نه در آن نوع واقعیت گریزی که فیلسوفان اگزیستانسیالیست (همچون یاسپرس) به آن تن

1. *Le Sentiment de L'absurde*
کامو بین احساس پوچی و تصور یا عقیده به پوچی فرق می‌گذارد.

2. *Ibid*, P. 45.

3. shipwreck

4. Leo Chestov

۵. از نمایشنامه کالیگولا.

در می‌دهند. بلکه در زیستن با آگاهی از پوچی و در عین حال مبارزه کردن با آن از طریق متعهد کردن خویش و زیستن به کامل‌ترین وجه ممکن است. در واقع، معیارهای مطلقی که به ما اجازه دهند تا فرد را مجبور کنیم که چگونه زندگی کند وجود ندارد. به گفتهٔ ایوان کارامازوف[1] همه چیز مجاز است. ولی نتیجهٔ این سخن آن نیست که «پوچی جرم و جنایت را مجاز می‌دارد. این نتیجه‌گیری احمقانه است ... اگر تمامی تجارب یکسان است، وظیفه و تکلیف هم همان قدر مشروع است که هر چیز دیگر. با بوالهوسی هم می‌توان اهل فضیلت بود.»[2] پوچگرا[3] ممکن است انواع مختلف داشته باشد. دون ژوان[4]، که به تمام و کمال و تا آنجا که بتواند از لذتها بهره می‌برد، یک نوع آن را تجربه می‌کند، در عین حال که می‌داند هیچ یک از آن لذایذ واجد هیچ معنای غایی نیست. همین طور است کسی که از بی‌معنایی تاریخ و بیهودگی غایی آگاه است ولی در موقعیت تاریخی خویش همچنان خود را ملتزم به یک آرمان اجتماعی یا سیاسی می‌کند. همین گونه است هنرمند خلاقی که به خوبی از اینکه خود و عملش در معرض نابودی و فنا هستند آگاه است و در عین حال زندگی خود را وقف خلاقیت هنری می‌کند. کامو در طاعون این مسئله را مطرح می‌کند که آیا قدیس ملحد هم ممکن است وجود داشته باشد یا نه، پوچگرا بی‌خداست، ولی نتیجهٔ این سخن هرگز آن نیست که او نمی‌تواند با ایثار و از خودگذشتگی، خویش را وقف آسایش همنوعانش کند. در واقع، اگر بدون چشمداشت پاداشی این کار را انجام دهد و بداند که در درازمدت چگونگی عمل او تأثیر چندانی ندارد، چنین شخصی دقیقاً با همین درآمیختن آگاهی از بیهودگی غایی و زندگی همراه با عشق به ایثار است که عظمت آدمی را به نمایش می‌گذارد؛ پس بی‌تردید می‌توان قدیس بود.

کامو در مورد ادعای بی‌معنی بودن جهان و تاریخ انسان (به این معنی که آنها هدف یا غایتی که مستقل از آدمی باشد ندارند) اساساً با سارتر موافق است؛ گرچه سارتر به اندازهٔ کامو درگیر مسئلهٔ «پوچی» نیست. در این مورد کامو اندیشهٔ خود را از سارتر اخذ نکرده است و نباید در این مورد به نحوی سخن بگوییم که گویی کامو اندیشه‌های خود را صرفاً از کسی که پیش از او بوده وام گرفته‌است. البته واضح است که نیچه تأثیر قابل

---

1. Ivan Karamazov
2. *Le mythe de Sisyphe*, P.49.
3. L'homme absurde
4. Don Juan

توجهی در کامو داشته است. کامو بر آن بود که نیچه به درستی به افول و ظهور نیهیلیسم توجه کرده است و کامو هم مثل فیلسوف آلمانی انسان را تنها موجودی می‌دانست که می‌تواند بر نیهیلیسم غلبه کند. در عین حال کامو را نمی‌توان فیلسوفی کاملاً نیچه‌ای دانست. زیرا هر چه می‌گذشت مسئلهٔ بی‌عدالتی و ستم در جامعه انسانی توجه کامو را بیشتر به خود جلب می‌کرد، حال آنکه در مورد نیچه چنین نبود. البته او عقیدهٔ خود را مبنی بر اینکه «این جهان معنایی غایی ندارد»[1] رها نکرد، ولی تأکیدش نه بر طغیان علیه وضعیت انسان چنانکه هست، بلکه بیشتر بر اعتراض بر بی‌عدالتی، ستمگری و بی‌رحمی بود. درواقع او معتقد بود که احساس پوچی، فی‌نفسه، نمی‌تواند توجیه‌کنندهٔ هیچ چیز، از جمله خودکشی، باشد. «اگر کسی به هیچ چیز معتقد نباشد، اگر هیچ چیز معنایی نداشته باشد، اگر بر هیچ ارزشی نتوان انگشت گذاشت، همه چیز مجاز است و هیچ چیز اهمیتی ندارد... فرد مختار است که کوره‌های آدم‌سوزی را شعله‌ور یا زندگی خویش را وقف خدمت به جذامیان کند.»[2] عصیان در واقع مبتنی بر تصدیق وجود [یک سلسله] ارزشهاست. درست است که ارزشها خودْ مصنوع آدمی‌اند ولی این امر تأثیری در این واقعیت ندارد که اگر من بر ظلم و بی‌عدالتی عصیان و طغیان کنم، ارزشهای آزادی و عدالت را مورد تأکید قرار داده‌ام. به عبارت دیگر، از نظر کامو پوچی کیهانی در حال عقب‌نشینی و ضعف و نوعی ایدئالیسم اخلاقی در حال پیشرفت است، ایدئالیسم اخلاقی‌ای که مستلزم ایجاد گروهی نخبه، اشرافیتی از انسانهای برتر به زیان تودهٔ مردم نیست. بلکه ایدئالیسمی که بر آزادی و عدالت برای همه تأکید می‌کند، آزادی و عدالت واقعی، نه فساد یا بردگی‌ای که تحت چنین عناوین مقدسی مخفی شده باشد.

کامو دلبستگی‌ای به جامعه بورژوایی نداشت. ولی عمیقاً از این امر که ممکن است عصیان در برابر نظم موجود نهایتاً به تحمیل بردگی بینجامد آگاه بود. «رویداد بزرگ قرن بیستم پشت کردن جنبش انقلابی به ارزشهای مربوط به آزادی، عقب‌نشینی فزاینده سوسیالیسم متکی بر آزادی در قبال حملات نوعی سوسیالیسم سزاری ونظامی بود.»[3] انسان نمی‌تواند در مقام تماشاگر کلّ تاریخ ایفای نقش کند وهیچ عمل تاریخی‌ای نیز چیزی بیش از خطر یا ماجرایی که تا حدودی می‌توان دربارهٔ آن قضاوت عقلانی کرد

1. *Resistance, Rebellion and Death*, P. 21.
2. *The Rebel*, P. 13.
3. *Resistance, Rebellion and Death*, P. 67.

نیست. نتیجه اینکه از هیچ اقدام و عمل تاریخی به حق نمی‌توان برای توجیه «هیچ زیاده‌روی یا هیچ وضعیت ظالمانه و استبدادی بهره گرفت.»[۱] مثلاً کشتار و ستم به نام حرکت تاریخ یا بهشتی دنیوی که در آینده‌ای نامعلوم حاصل می‌شود ناموجه است. اگر برای توجیه چیزی بتوان از نیهیلیسم مطلق استفاده کرد، از عقلگرایی مطلق هم، که در آن تاریخ جای خدا را گرفته باشد، می‌توان. از جهت نتایج «تفاوتی بین این دو رهیافت نیست. از لحظه‌ای که آنها مورد قبول واقع می‌شوند، زمین بدل به ویرانه می‌شود.»[۲] باید از مطلقها بپرهیزیم و به اعتدال و تحدید رو کنیم. «آزادی مطلق، قائل شدن حق تسلط است برای کسی که از همه قوی‌تر است»[۳] و بنابراین بی‌عدالتی تداوم می‌یابد. «عدالت مطلق با امحاء هرگونه مخالفتی حاصل می‌شود. پس آزادی را نابود می‌کند.»[۴] برای مصلحتِ انسان زنده، نه تاریخ یا انسان آینده، است که از ما خواسته شده است که با بی‌عدالتی و ستم موجود، هر جا که باشد، مبارزه کنیم. «گشاده‌دستی واقعی نسبت به آینده، دادن همه چیز به زمان حال است.»[۵]

چنانکه گفتیم انتشار کتاب «عصیان» منجر به ایجاد شکافی در روابط کامو و سارتر شد.[۶] سارتر به کمونیسم نزدیکتر شده بود. گرچه به حزب کمونیست نپیوست، پیشتر هم درصدد آمیختن اگزیستانسیالیسم و مارکسیسم بر آمده بود. کامو در عین حال که «اگزیستانسیالیست» بودن خود را رد می‌کرد، معتقد بود که این دو با یکدیگر ناسازگارند و مارکسیسم با دنیوی کردن مسیحیت و حرکت تاریخ را به جای خدا گذاشتن، مستقیماً به مرگ آزادی و به ارعاب‌های استالینیسم انجامید. چنانکه مشکل دموکراسی بورژوازی هم که اصول محض عقل را جانشین حقایق ازلی الهی کرد، این بود که آن اصول در عمل به اجرا در نیامد. دموکراسی بورژوازی به نام آزادی از استثمار و بی‌عدالتی چشم‌پوشی می‌کند و این خود تأیید خشونت است. کامو چه چیزی را می‌خواست جانشین کمونیسم، فاشیسم، نازیسم و دموکراسی بورژوازی کند؟ به جز برخی اشارات در باب مزایایی که از طریق تشکّل سندیکایی[۷] برای فرد حاصل می‌شود،

---

1. *The Rebel*, P. 253.
2. *Ibid*, P. 253.
3. *Ibid*, p. 252
4. *Ibid*, P. 251.
5. *Ibid*, P. 268.

۶. بررسی انتقادی این کتاب را فرانسیس ژانسون (Francis Jeanson) منتشر کرد و کامو در قالب نامه‌ای به ویراستار، که خودِ سارتر بود، به آن پاسخ داد و این پاسخِ تند و پرخاشگرانهٔ سارتر را در پی داشت.

7. trade unionism

تصویر روشن دیگری [از جانشین آنها] ارائه نمی‌دهد. سارتر هم او را کسی می‌داند که به انتقاد از جنبشهای مختلف می‌پردازد ولی تنها ایده‌های مبهم و کلی ارائه می‌کند. البته کامو نمی‌خواهد طرح کلی ارائه کند. فلسفهٔ عصیان از نظر او عمدتاً مربوط به ارزشهای اخلاقی و بسط و گسترش مسئولیت اخلاقی است و تأکید می‌کند که عصیانگر، گرچه از آن رو که عمل خود را صحیح می‌داند باید عصیان کند، ولی باید با آگاهی از این امر که ممکن است خطا کند، چنین کاری را انجام دهد. فرد کمونیست توجهی به این امر که ممکن است خطا کند ندارد؛ بی‌رحمی او نیز از همین روست. تنها امید آیندهٔ جامعه‌ای باز است که در آن شوق به عصیان و روح اعتدال در کشاکش مدام باشند.[۱]

نتیجهٔ این مطلب آن نیست که کامو، در صورتی که نهادهای بی‌عدالتی از جامعه رخت بربندد، به انسان ایمان بی‌قید و شرط دارد. شخصیت محوری رمان سقوط او به نام کلامانس[۲] به "نفاق اساسی انسانها"[۳] اشاره می‌کند، به نحوی که گویا ریشه شرّ را در خود آدمی جایگیر می‌داند. البته این با آنچه او باید دربارهٔ نهادهای اجتماعی بگوید ناهماهنگ نیست، زیرا این نهادها ساختهٔ انسان‌اند. در عین حال به نظر می‌رسد که چرخشی در اندیشهٔ وی از تأکید بر پوچی، که حاصل تقابل انسان و جهان است، و از شرور اجتماعی به شر در سرشت انسان صورت گرفته است. اگر مرگ نابهنگامش نبود اندیشه‌اش چه تحولی پیدا می‌کرد، پرسشی است که نمی‌توان به آن پاسخ داد.

کامو کسی بود که می‌دید نمی‌تواند عقاید مسیحی را بپذیرد، ولی او نه فقط آرمانهای والای اخلاقی داشت، بلکه شدیداً علاقه‌مند به آزادی انسان، عدالت اجتماعی، صلح و محو خشونت بود. او ضد مسیحی به معنی متعارف آن نبود و به خود مسیحیت چندان اعتراض و اشکالی نداشت (او دوستانی مسیحی داشت که آنها را می‌ستود). اشکال کامو به طرز نگرش سازشگرانه و نامشخص نسبت به شرور اجتماعی و سیاسی بود، که آن را انحراف از الهام اصیل مسیحی می‌دانست. «انسان وقتی که خدا را تابع قضاوت اخلاقی می‌کند، او را در قلب خود می‌کشد.»[۴] اینجا این پرسش مطرح می‌شود که مبنای

---

۱. کامو به شدت بر کاهش خشونت تأکید می‌ورزد. از نظر او عدم خشونت مستلزم نفی مجازات اعدام نیز هست ← «ملاحظاتی دربارهٔ گیوتین» در مقاومت، عصیان و مرگ.

2. Clamence

3. *The Collected Fiction of Albert Camus* (London, 1960). P. 282.

4. *The Rebell*, P. 57.

اخلاق چیست. اگر به نام عدالت منکر خدا شویم، آیا مفهوم عدالت را بدون داشتن تصوری از خدا می‌توان فهمید؟[1] کامو به فلسفه به معنی تخصصی آن چندان علاقه نداشت که وقت و توان خود را وقف تأملات طولانی در باب چنین مسائلی کند. او پذیرفته بود که انسان نمی‌تواند بدون ارزش زندگی کند. اگر بخواهد زندگی کند، با همین خواستن یک ارزش را قبول کرده است، یعنی این را که زندگی خوب است یا ارزش زیستن دارد یا باید آن را شایستهٔ زیستن کرد. انسان از آن جهت که انسان است می‌تواند بر استثمار، ستم، بی‌عدالتی و خشونت طغیان کند و با همین طغیان ارزشهایی را که به نام آنها طغیان می‌کند، مورد تأیید و تصدیق قرار می‌دهد. بنابراین، فلسفهٔ طغیان مبنایی اخلاقی دارد و اگر این مبنا نفی شود، چه به صراحت و چه به نام اموری انتزاعی مثل حرکت تاریخ یا با سیاست مبتنی بر مصلحت، آنچه با انقلاب و به نام آزادی شروع شده بود به استبداد و سرکوب آزادی تبدیل می‌شود. کامو مدعیّات خود را به تدریج و بدون هیچ گونه تکیه‌گاه ساخته و پرداختهٔ نظری رها کرد. ولی به شهادت سخنانی که به هنگام اعطای جایزهٔ نوبل به او ایراد کرد، بر مسائل مربوط به انسان در زمانهٔ ما پرتو می‌افکند. او حقیقتاً و عمیقاً درگیر این مسائل بود، و چنانکه شرح حال‌نویسانش نیز متذکر شده‌اند، نشان داد که نسبت به آنها هم متعهد است و هم بر کنار از جانبداری. بی‌شک او فردی متعهّد بود. در عین حال آن قدر بی‌طرف بود که از این گرایش اسف‌انگیز، اگر نه غیرمعمول بپرهیزد که اشکالات و مصائب یک نظام سیاسی را تقبیح کند و همان اشکالات یا بدتر از آنها را در یک نظام سیاسی دیگر نادیده بگیرد. به عبارت دیگر، تعهّد کامو در اصل سرشتی اخلاقی داشت نه سیاسی.

۲. مرلوپونتی: جسم ـ فاعل شناسایی[2] و جهانش

در چرخش از آلبر کامو به موریس مرلوپونتی[3] (۱۹۰۸ ـ ۱۹۶۱) ما از یک رساله‌نویس، رمان‌نویس و نمایشنامه‌نویس متعهّد اجتماعی و سیاسی به یک متخصص فلسفه رو می‌کنیم. نه اینکه می‌توان مرلوپونتی را نامتعهد دانست. زیرا او هم معتقد بود که اخلاق را نمی‌توان از عمل سیاسی تفکیک کرد و خود او نیز تا مدتی طرفدار مارکسیستها بود،

---

1. *Ibid*, P. 57.
2. body-subject
3. Maurice Merleau-Ponty

هر چند که کمتر جزم‌گرایی مارکسیستی به کار می‌برد، با این همه، در حالی که نمی‌توانیم تفکر کامو را مستقل از تعهّد اجتماعی و سیاسی‌اش در نظر بگیریم، حوزه های وسیعی از فلسفهٔ مرلوپونتی را می‌توان صرفاً از جهت نظری مورد ملاحظه قرار داد.

مرلوپونتی پس از تحصیل در دانشسرای دولتی پاریس و اخذ درجهٔ آگرگاسیون در فلسفه، به تدریس در یک دبیرستان دورهٔ متوسطه و سپس در دانشسرای دولتی پرداخت. پس از جنگ، که او در آن به عنوان افسر خدمت می‌کرد، ابتدا به استادی دانشگاه در لیون و سپس در سوربن رسید. در سال ۱۹۵۲ کرسی استادی فلسفه در کولژ دو فرانس به او واگذار شد. مرلوپونتی از بنیانگذاران نشریّهٔ رمانهای جدید[1] و همراه سارتر ویراستار مشترک آن بود. برخی از او به عنوان اگزیستانسیالیست[2] یاد کرده‌اند و هر چند که انتساب او به اگزیستانسیالیسم الحادی نیز دور از واقعیت نیست، ولی بهتر این است که او را پدیدارشناس[3] بدانیم. این عنوان به متمایز کردن او از سارتر هم کمک می‌کند. البته سارتر هم تحلیل پدیدارشناختی را بسط و گسترش داد. ولی مسئله این است که عنوان «اگزیستانسیالیست» با توجه به این امر که مرلوپونتی مدّتی همراه سارتر بود این احساس را القا می‌کند که او دستیار یا شاگرد سارتر بوده است، حال آنکه او در واقع متفکری مستقل و اصیل بود.

اولین اثر مهم مرلوپونتی ساختار رفتار[4] در سال ۱۹۴۲ در پاریس منتشر شد. پس از آن در ۱۹۴۵ کتاب پدیدارشناسی ادراک[5] انتشار یافت. در سال ۱۹۴۷ مرلوپونتی کتاب اومانیسم و خشونت، گفتاری دربارهٔ مسئلهٔ کمونیسم[6] را منتشر کرد که در آن به استفادهٔ کمونیستها از خشونت پرداخت. مجموعه‌ای از مقالاتش با عنوان معنی و بی‌معنی[7] در ۱۹۴۸ منتشر شد. سخنرانی مرلوپونتی در مراسم آغاز به کار او در کولژ دو فرانس با عنوان ستایش فلسفه[8] در ۱۹۵۳ انتشار یافت. در ۱۹۵۵ کتاب ماجراهای دیالکتیک[9] را، که در آن به انتقاد از سارتر

---

1. *Les temps modernes*

۲. مثلاً عنوان کتاب جالب توجهی دربارهٔ تفکر او به قلم A. de Waehlens چنین است:
Une Philosophie de L'ambiguite: L'existentialism de Maurice Merleau Ponty (Louvain, 1951)

3. Phenomenologiste

4. *La structure du Comportement*

5. *Phénomenologie de la Perception*

6. *Humanisme et terreur, essai sur le Probleme Communiste*

7. *Sens et non-sens*

8. *L'éloge de la philosophie*

9. *Les aventures de la dialectique*

پرداخته بود، و پس از آن در ۱۹۶۰ کتاب نشانه‌ها[1] را منتشر کرد. مرلوپونتی پیش از مرگ تألیف کتاب تازه‌ای با عنوان مرئی و نامرئی[2] را به منظور بیان تازه‌ای از فلسفهٔ خود آغاز کرده بود. بخش نوشته شدهٔ این کتاب همراه با یادداشتهایی که برای سایر بخشها تهیه کرده بود در ۱۹۶۴ منتشر شد.

مرلوپونتی در یک سخنرانی که در ۱۹۵۵ در جنوا ایراد کرد تأکید می‌کند که قرن بیستم خط فاصل بین جسم و ذهن را از میان برداشته است و حیات انسان را یکسر، هم ذهنی و هم جسمانی می‌بیند که همیشه مبتنی بر جسم و همیشه (حتی در مادی‌ترین انواع آن) معطوف به روابط بین اشخاص است.[3] این سخن از یک سو اشاره به غلبه ثنویّت[4] دارد و از سوی دیگر بر ماتریالیسمی که همه چیز را به پدیده‌های مادی مؤوّل می‌کند. خواننده ممکن است این قضاوت را غیردقیق بداند. مثلاً سارتر مسلماً نویسنده‌ای قرن بیستمی است ولی اگر به دو مفهوم «فی نفسه» و «لنفسه» او توجه کنیم، می‌بینیم که تمایز بین آن دو به نوعی تقابل حاد و نوعی ثنویّت آشکار می‌انجامد. البته مرلوپونتی خود کاملاً از این امر اگاه است. او وقتی که به تفکر قرن بیستم اشاره می‌کند، آشکارا به آنچه مهمترین و معتبرترین جریان آن می‌داند، [یعنی] خودآگاهی کمال یافته‌تر انسان اشاره می‌کند، آگاهی‌ای که در فلسفهٔ خود مرلوپونتی بیان می‌شود، هر چند که منحصر به آن نیست. به عقیدهٔ او خط سیر فکری‌ای که در مفهوم «تن ـ فاعل شناسایی» خود خلاصه می‌کند، از یک طرف بر ثنویّت و از طرف دیگر بر ماتریالسیم و رفتارگرایی[5] غالب می‌شود و به عبارت دیگر از تقابل بین ایدئالیسم و ماتریالیسم فراتر می‌رود. در اگزیستانسیالیسم، انسان اساساً هستی‌ای در این جهان دانسته می‌شود که از جهت دیالکتیکی با جهان ارتباط دارد، به این معنی که انسان را نمی‌توان مستقلّ از جهان، و مستقلّ از موقعیت او ادراک کرد، در حالی که آنچه ماآن را «جهان» می‌نامیم بدون معنایی که انسان به آن می‌دهد قابل فهم نیست. چنین برداشتی در اندیشهٔ سارتر نیز وجود دارد و همان طرز تفکر مورد اشاره مرلوپونتی است. ولی تأکید سارتر بر تفاوت بین آگاهی و متعلق آن به گونه‌ای است که احیای دوبارهٔ روایت خاصی از ثنویت دکارتی

1. *Signes*
2. *Le visible et L'invisible*
3. *Signs*, pp. 226-7.
4. dualisme
5. behaviourism

به شمار می‌آید، یعنی همان چیزی که مرلوپونتی شدیداً با آن مخالف است.

مرلوپونتی ثنویت را به معنی عقیده به ترکیب انسان از جسم و روح یا ذهن می‌داند و جسم را در عداد سایر چیزهایی که معروض همان روابط علّیِ بین سایر اشیا قرار می‌گیرند به شمار می‌آورد و روح یا ذهن را منشأ تمامی شناخت، آزادی و گشودگی به روی دیگران یا به زبان خود مرلوپونتی «وجود»[1] می‌داند. البته مرلوپونتی انکار نمی‌کند که جسم آدمی را می‌توان همچون یک شیء در نظر گرفت و مورد تحقیق و پژوهش علمی قرار داد. ولی به عقیدهٔ او این امکان مبتنی بر این پیش‌فرض است که جسم آدمی در گفت‌وگو با جهان و با اشخاص دیگر خودْ یک فاعل شناسایی است. مسئله این نیست که نفس یا روح مستقلی در جسم هست که به واسطه آن می‌توان مجموع مرکب را فاعل‌شناسایی دانست. خود جسم است که فاعل شناسایی است. روشن است که لازمهٔ این دیدگاه ما را به این نتیجه می‌رساند که باید جسم را متفاوت با چیزی بدانیم که، در چارچوب اندیشهٔ مبتنی بر ثنویّت، در تقابل با ذهن یا روح قرار می‌گیرد. مرلوپونتی هم دقیقاً می‌خواهد بر همین تقابل غلبه کند و بر آن است که با مفهوم جسم ـ فاعل شناسایی چنین می‌کند. اگر از ثنویّت شروع کنیم و سپس بکوشیم تا با اولویت بخشیدن به یکی از دو عامل [جسم یا روح] بر آن غلبه کنیم، ناگزیر یا روح را مؤوّل به جسم کرده‌ایم یا انسان را با نفس یا روحی غیرمادی یکی دانسته‌ایم. اما مرلوپونتی با چنین قول به تأویلی مخالف است و بر این امر تأکید می‌کند که تن انسان واقعیتی است جسمانی و هم روحانی. البته او می‌داند که در این مورد عواملی دخیل‌اند که اولاً و بالذّات زمینه‌ساز پذیرش ثنویّت‌اند و هم می‌داند که اگر بخواهیم از زبانی که لازمهٔ ثنویّت است بپرهیزیم با چه مشکل بزرگی مواجه می‌شویم. به عبارت دیگر او می‌داند که تبیین مفهوم جسم ـ فاعل شناسایی دشوار است و برای تبیین آن باید به جست‌وجوی زبان تازه‌ای برآید. با این همه، به اعتقاد او این همان چیزی است که فلاسفه باید برای انجام دادن آن بکوشند و خود را همچنان بره‌وار زندانی قیود و موانع زبانی و مفهومی کهن نکنند.

شاید به نظر برسد که طرح مرلوپونتی شباهت آشکاری با اثر گیلبرت رایل[2] با عنوان مفهوم ذهن[3] دارد. البته از جهاتی چنین هم هست. هر دو فیلسوف با ثنویّت مخالف‌اند،

---

1. existence
2. Gilbert Ryle
3. *The Concept of Mind*

هیچ یک نیز نمی‌خواهد انسان را تا حد یک ماشین پایین بیاورد. از نظر هر دو آنها انسان واقعیت واحد «جسمانی» ای است که دارای حیات است، تمایلات دارد، می‌اندیشد، عمل می‌کند و مانند آن. در عین حال تفاوت آشکاری هم بین آن دو وجود دارد. یکی از عقاید رایل این است که همهٔ اعمال ذهنی را باید بر اساس فعّالیّتهای عامه‌فهم و قابل دفاع و تأیید فهمید.[1] بنابراین طبیعی است که او باید آن پدیده‌های ذهنی را که به خوبی از آنها آگاهیم، مورد توجه قرار دهد. او در مقام مخالفت با ثنویّت مدام مثالهایی می‌آورد که نوعاً در زبان روزمره به کار می‌رود، تعبیراتی که مخالف عقیده به وجود فعالیتهای ذهنیِ شخصی و مخفی و بنابراین مخالف مفهومِ «روح در ماشین» است. مرلوپونتی در پی اثبات این نکته است که فعالیتهای ذهنی، یعنی فعالیتهای موجود در سطح کم و بیش روشنِ آگاهی، موجدِ حیاتی ذهنی، منتج به جسمی که خود فاقد شعور باشد نیستند، بلکه این فعالیتها خود مبتنی بر وجود جسم ـ فاعل‌شناسایی‌اند. البته او نمی‌کوشد تا فرآیندهای روانی را به فرآیندهای جسمانی مؤوّل کند و مدعی است که جسم قبلاً در ساحتی مقدم بر آگاهی، خودْ فاعل‌شناسایی است. به عبارت دیگر می‌خواهد به جست‌وجو در ساحتی بپردازد که شالودهٔ فعالیتهای مختلفی است که به ظهور تعبیرات مبتنی بر ثنویّت در زبان روزمره می‌انجامد و از مفروضات آنها به شمار می‌رود. بنابراین، تأکیدش بر نیاز به مفاهیم تازه و انحاء تعبیرات و بیانات قابل فهم است.

حوزه‌ای که مرلوپونتی به ویژه برای تحقیق برگزیده است ادراک[2] است. در مقاله‌ای که به مناسبت نامزدی کسب کرسی کولژ دو فرانس نوشت می‌گوید که «دو کتاب نخستینش کوششی برای بازسازی عالم ادراک است.»[3] البته اگر فقط بگوییم که مرلوپونتی نوعی پدیدارشناسی ادراک را بسط و توسعه می‌دهد، این سخن ممکن است گمراه‌کننده باشد. زیرا ممکن است واژهٔ ادراک توصیف ساختار ذاتی این نوع فعالیت آگاهی را، در صورتی که خود آن متعلق تأمل و تفکر واقع شود، به ذهن متبادر کند. با این

---

۱. همین جنبه از تفکر اوست که تهمت رفتارگرایی را متوجه وی کرده است، البته اتهامی که رایل آن را ناوارد می‌داند.

2. perception

3. *The Primacy of Perception and other Essays*, edited by J. M. Edie (North- Western University Press, 1964). P. 3.

همه، مرلوپونتی با ادراک، به عنوان آن نحوه از وجود جسم ـ فاعل شناسایی که در مرتبه‌ای مقدم بر آگاهی واقع است کار دارد، یعنی با دیالوگ بین جسم، به عنوان فاعل شناسایی، و جهانش در مرتبه‌ای که آگاهی خودْ مبتنی بر آن است. البته در این خصوص، روش پدیدارشناختی، آن گونه که در این سیاق سخن مورد استفاده اوست، توصیف موثقی از دادهٔ بلاواسطه‌ای از آگاهی مبتنی بر تأمل یا شعور نیست. بلکه نمونه‌ای از جست‌وجو در قلمروی تاریک و مبهم است و مرلوپونتی می‌پذیرد که هیچ گونه تبیین کاملی از این قلمرو ابهام ممکن نیست. شخص فقط می‌تواند در مورد خود این کار را آن هم کورمال کورمال انجام دهد و بکوشد تا آنجا که می‌تواند نوری به درون خود بتاباند. به هر روی او معتقد است که تلاش [در این زمینه] واجد اهمیت است: زیرا «عالَم مُدرَک بنیاد مفروض و همیشگی هر عقلانیتی، هر ارزشی و هر وجودی است»[1]. مقصود این نیست که تفکر متشکل از محسوساتی است که تغییر یافته‌اند، بلکه مقصود آن است که تلاش ما معطوف به نفوذ در بنیاد مسلم و مفروض تفکر و هر فعالیت آگاهانه‌ای است و همچنین کوشش برای ایضاح ساختار آن است: فیلسوف، بنابر تلقی مرلوپونتی، نوعی کاوشگر تام و تمام است.

مرلوپونتی در نخستین کتاب مهمّ خود، ساختار رفتار[2]، مسئلهٔ روابط بین انسان و محیطش را با بررسی نظریه‌های خاص فیزیولوژیکی و روان‌شناختی جدید، مانند رفتارگرایی و روان‌شناسی گشتالت مورد مداقه قرار می‌دهد. به عبارت دیگر او [فلسفهٔ] خود را همطراز نظریه‌های علمی می‌کند و این نظریات را در مقابل اموری که آنها را واقعیات رفتار ادراکی انسان می‌داند، قرار می‌دهد. مثلاً می‌گوید که ما نمی‌توانیم با تفسیر رابطهٔ جسم انسان و محیطش واقعیت امر را تبیین کنیم. تفسیری که براساس آن جسم ماشینی است با مکانیسمهایی که فقط با عکس‌العمل در مقابل محرکهای بیرونی شروع به حرکت می‌کنند. «محرک حقیقی، محرکی نیست که فیزیک و شیمی آن را مشخص می‌کنند، عکس‌العمل هم این یا آن رشته حرکات خاص نیست و ارتباط بین آن دو نیز تقارن سادهٔ دو رویداد متوالی نیست.»[3] علم بنا بر مقاصد خویش، حق دارد جسم را شیئی از جملهٔ اشیا بداند، ولی دیدگاه علمی فرآیندی است انتزاعی دربارهٔ مرتبه‌ای از

1. *Ibid*, P. 13.

2. *La structure de comportement*

3. *The Structure of Behaviour*, P. 99.

رفتار واقعی، که در آن ارگانیسم نوعی فعالیت معطوف به آینده را از خود بروز می‌دهد و چنان عمل می‌کند که گویی در پی مقاصد و غایات خاصی است. قابلیت ارگانیسم برای واکنش معنی‌دار فقط در محدودهٔ خاصّی و در ارتباط با شرایط محیط ارگانیسم قابل بررسی است و صرفاً مسئلهٔ واکنش «کور» نیست. ارگانیسم «موضوعیت نفسانی»[1] را، هر چند در مرتبه‌ای مقدم بر آگاهی، به منصهٔ ظهور می‌رساند.

طرز تفکر مرلوپونتی را می‌توان چنین توضیح داد. تبیین رابطهٔ انسان، به عنوان یک ارگانیسم، و محیطش صرفاً در چارچوب علّیّت مکانیستی دوسویه [علت و معلول] ممکن نیست. به این معنی که فعالیت متقابل طرفین رابطه را نمی‌توان به «یک رشته از تعیّنات علّی یک‌سویه[2] فروکاست.»[3] اینجا در واقع اثرگذاری متقابل علّی در کار است. مثلاً غذا در ارگانیسم اثر می‌گذارد و ارگانیسم با تحلیل بردن غذا در آن تأثیر می‌کند. ولی غذا صرفاً به واسطهٔ ساختار، نیازها و کارکرد ارگانیسم است که غذا\است. اثر ایجادشده به‌وسیلهٔ x را نمی‌توان تنها با استناد به خود x فهمید. اینجا رابطهٔ دیالکتیکی پیچیده‌ای وجود دارد. منظورِ مرلوپونتی این نیست که جسم ـ فاعل شناسایی جهانِ مُدرَک (در سطح تجربه مورد نظر) را به منزلهٔ یک جهان ادراک می‌کند. ولی تأکید می‌کند که در سطح رفتار ادراکی، محیطی عام و جهانی وجود دارد؛ محیطی که یکی از طرفین رابطه‌ای دیالکتیکی است و با تواناییهای («توانش» یا قدرت) فاعل‌شناسایی ارتباط متقابل دارد. همچنان که ما در مرتبهٔ تجربه و آگاهی بالا می‌رویم، محیط هم در ارتباط متقابل با فعالیتِ معنی بخشیِ فاعل شناسایی [به محیط] صورتها و هیئتهای جدید به خود می‌گیرد. ولی این صورتها خود مبتنی بر مرتبه‌ای مقدم بر آگاهی‌اند، مرتبه‌ای که در آن انسان، به عنوان یک ارگانیسم، ناآگاهانه به آن معنی می‌دهد و محیط یا پیرامونی را بنا می‌کند. البته او به معدوم معنی نمی‌دهد و برای آن [محیط] چیزی از خود خلق نمی‌کند. اگر در سطح آگاهی می‌توانیم از خود و جهان خود سخن بگوییم، در مرتبهٔ مقدم بر آگاهی هم می‌توانیم از جسم ـ فاعل شناسایی و جهان یا محیط آن سخن به میان آوریم. در این مرحله هنوز تفاوت معرفت‌شناختی بین فاعل‌شناسایی و متعلَّق‌شناسایی به وجود

1. subjectivity
2. uni-directional determinations
3. *Ibid*, P. 161.

نیامده است. در عین حال، رابطهٔ دیالکتیکی زنده‌ای، که بنیاد همیشه مفروض مراتب بالاتر تجربه است، هم وجود دارد. هر چند که مرتبهٔ بالاتر و مرتبهٔ پایین‌تر تفاوت کیفی دارند.

تأکید بر این امر که رابطه‌ای دیالکتیکی بین انسان و محیطش وجود دارد به منزلهٔ تأکید بر این است که انسان از همان آغاز موجودی است در جهان و هر دو سوی این رابطه اموری واقعی‌اند. مرلوپونتی به این معنی رئالیست است. در سطح آگاهیِ حاصل از تأمل است که فلاسفه می‌توانند نظریاتی که متعلق شناسایی را فرع بر فاعل‌شناسایی می‌داند و به تعبیری نظریات رئالیستی [در باب شناسایی] را اظهار کنند. اما این قسم نظریات رابطهٔ اصلی و بنیادی بین رفتار و تجربه را تحریف می‌کند. در عین حال اینکه چنین ارتباطی را ارتباطی دیالکتیکی یا تعاملی مستمر بین انسان و محیطش بدانیم، بدین معنی است که بگوییم فقط متعلق شناسایی تعیین‌کنندهٔ معنی شیء نیست، بلکه فاعل شناسایی نیز در آن دخیل است. مثالی ساده بزنیم : اگر آن درخت دور به نظر می آید، برای من و در ارتباط با من است که دور به نظر می‌رسد. من در مرکز ارتباطی هستم که یک درخت نسبت به آن نزدیک و درخت دیگر دور به نظر می‌رسد. در حوزهٔ علم شخص می‌تواند آزادانه چارچوب مصداق و متعلقی را که با هدفش تناسب دارد انتخاب کند، ولی در حوزه رفتار ادراکی نسبتهای مکانی در ارتباط بین ارگانیسم انسانی و محیطش «آشکار می‌شود.» به همین ترتیب رنگها هم نه صرفاً عینی‌اند و نه صرفاً ذهنی، آنها در ارتباط زندهٔ جسم ـ فاعل‌شناسایی و جهان آشکار می‌شوند. روشن است که محیط یا وضعیت تغییر می‌کند، فاعل‌شناسایی نیز تغییر می‌کند، آن هم نه فقط از حیث تأثیر محرکهای خارجی، بلکه از حیث پاسخهای فعالانهٔ خود آن [به محرکهای خارجی] که در تعیین معانی آنها نقش دارد. ارتباط دیالکتیکی ایستا نیست، تعامل فعال دائمی است؛ مادام که فاعل شناسایی موجود است. از دادوستد بین جسم ـ فاعل‌شناسایی و محیط آن است که «جهان» ظهور می‌کند، هر چند که ظهورات آن متفاوت است.

چنانکه پیشتر دیدیم، مرلوپونتی در کتاب ساختار رفتار، به نظریات روان‌شناختی خاصی توجه دارد. او می‌کوشد تا اثبات کند که واقعیتهای کشف‌شده از سوی این روان‌شناسها با یکدیگر متعارضند و با پیشفرضهای خود ایشان و نظرگاههای هستی‌شناختی لازمهٔ آنها توافق ندارند. بر عکس، این واقعیتها نه مستلزم تأویل

فاعل‌شناسایی به یک شیء یا عین هستند و نه مستلزم نظریه‌ای ایدئالیستی در باب آگاهی که متعلّق آگاهی را ایجاد می‌کند، بلکه بیشتر مستلزم نوعی وقوف از موقعیت بنیادین فاعل‌شناساییِ «جسمانی»‌ای هستند که درگیر با جهان و در دادوستدی دائمی با آن است. او در کتاب بعدی خود، به نام پدیدار ادراک[1]، از همان ابتدا محور بحث خود را رفتار ادراکی قرار می‌دهد «تا به پی‌گیری تحلیل این رابطهٔ استثنایی بین فاعل‌شناسایی و جسم خود و محیط خود بپردازد.»[2] همهٔ محتویات این کتابِ در خور ملاحظه را نمی‌توانیم اینجا بیاوریم، بنابراین باید به برخی نکات آن بپردازیم.

شاید این مطلب به درستی به خاطر خواننده رسیده باشد که عبارت منقول در بالا، که بین فاعل‌شناسایی و جسم تفاوت می‌گذارد، با آنچه در خصوص مفهوم مورد نظر مرلوپونتی از جسم ـ فاعل‌شناسایی، به عنوان واقعیتی یکتا و منفرد گفته شد، ناسازگار است. ولی باید در این زمینه به تفاوتهایی قائل شد. ما می‌توانیم جسم را صرفاً به طور عینی مورد ملاحظه قرار دهیم، که در این صورت طبیعتاً بین جسم، به عنوان متعلّق شناسایی، و فاعل شناسایی تفاوت خواهیم گذاشت. با این همه، «جسم عینی، حقیقت جسم پدیداری ـ حقیقت جسم از آن حیث که زیستگاه ماست ـ نیست، بلکه فقط تصویر فقیری از آن است و مسئلهٔ روابط بین نفس و جسم مربوط به جسم عینی ـ که فقط وجودی مفهومی[3] دارد ـ نیست، بلکه مربوط به جسم است آن گونه که بر ما پدیدار می‌شود.»[4] ملاحظهٔ جسم به صورت امر کاملاً مادّیِ متمایز از فاعل شناسایی امری انتزاعی است که با اهداف مختلفی هم مناسبت تام دارد. ولی جسم از آن حیث که زیسته و تجربه می‌شود، نیست. جسمی که زیسته و تجربه می‌شود، جسم ـ فاعل‌شناسایی است. در عین حال جسم ـ فاعل شناسایی دارای حیث زمانی است و از خود تعالی می‌جوید و این امر نیز مراتبی دارد که از یکدیگر قابل تشخیص‌اند. مثلاً فاعل‌شناسایی یا «من» می‌تواند جسم را در مقام مجموعه‌ای از عادات به صورت «جسم من» که از جسم تعالی یافته است، مورد ملاحظه قرار دهد. «ما نمی‌گوییم که ... فاعل‌شناسایی خودش را

---

1. *Phénoménologie de la percoption*

2. *The primacy of Perception*, PP. 4-5.

۳. مراد این است که جسم عینی یا فی نفسه همان جسم ما یا جسم پدیدار شده بر ما نیست، بلکه چیزی است که ما با مفهوم آن سر و کار داریم. ـ م.

4. *Phenomenologie de la Perceptien*, P. 493.

مستقل از جسم تصور می‌کند.[1] در واقع، مرلوپونتی گاهی از «نفس» به عنوان ساحت برتری از خودْ سازماندهیِ فاعل‌شناسایی یاد می‌کند. ولی تأکید می‌ورزد که این تمایزات اشاره به جنبه‌های قابل تشخیص یک واقعیت دارند و نباید آنها را به معنایی ثنویّتی فهمید. تمامی چنین تمایزاتی درون یک وحدت یعنی جسم ـ فاعل‌شناسایی فراهم می‌آیند.

مخالفت مرلوپونتی با هر گونه تمایز واقعی بین زبان و تفکر بالطبع همراه با مخالفت او با هر گونه تفسیر ثنویّتی از انسان است یا در پی آن می‌آید. البته درست است که تعبیرات زبانی، همینکه به وجود آمدند و به صورت مایملک مشترک جامعه‌ای خاص در آمدند، قابلیت تکرار و انتقال از نسلی به نسل دیگر را پیدا می‌کنند و چون «کلام منطوق»[2]، یعنی زبان از پیش‌ساخته و پرداخته‌شده، به صورت داده‌ای در می‌آید که انسانها در طول تحصیل و آموزش آن را فرامی‌گیرند و به این ترتیب برای نویسندگان، با وجود این داده، ابداع تعبیرات جدید برای بیان مفاهیم تازه و به این ترتیب افزودن «کلام ناطق»[3] به «کلام منطوق»، ممکن می‌شود، تمایلی طبیعی به این امر وجود دارد که تفکّر فعالیتی درونی مستقل از زبان تلقی شود. البته مرلوپونتی این تلقی را تفسیر نادرستی از مسئله می‌داند. در «کلام ناطق» معنی در واقع در حال ایجاد شدن است، ولی حاصل این سخن هرگز آن نیست که معنی پیش از آنکه تعبیر نمادین یا زبانی آن صورت بگیرد به وجود می‌آید. مثلاً می‌توان از شاعری یاد کرد که در جست‌وجوی واژه‌هایی برای بیان اندیشه‌های خویش است، ولی اندیشه در ضمن بیان و تعبیر و با آن شکل می‌گیرد. چنین نیست که او اول شعر را در «اندیشهٔ خود» و خارج از عالم تعبیر داشته باشد و سپس آن را بیان کند. زیرا اگر چنین باشد، قبلاً آن را بیان کرده است. تفاوتی هم نمی‌کند که آن را نوشته باشد یا با صدای بلند بخواند. اگر بتوان گفت که شعر در ذهن او حاضر است، پس تعبیر و بیان آن در ذهن او موجود است. دقیقاً در مورد «کلام ناطق» است که ارتباط بین اندیشه و زبان واضحتر بروز می‌کند. اندیشه و زبان دو جنبه از یک واقعیت‌اند. اگر آنها را از یکدیگر تفکیک کنیم، کلماتْ صرفاً اموری مادّی، یا به اصطلاح قرون وسطایی آن، «فلاتوس ووکیس»اند[4].

---

1. *Ibid*, P. 467.

2. La parole parlée (spoken word)

3. La parole parlante (speaking word)

4. flatus vocis

رأی مرلوپونتی در باب ارتباط بین اندیشه و زبان موافق با دیدگاه «تحلیلگران زبانی» است که با فکر انفکاک یا تمایز واقعی بین نوعی فعالیت مستور یا همان اندیشه از یک سو و پدیده‌ای عمومی به نام زبان از سوی دیگر مخالف‌اند و پیشتر به آن اشاره شد. مرلوپونتی هم، مثل گیلبرت رایل، می‌داند که شکوه از این امر که فقط به سخنان یک فیلسوف، همچون افلاطون یا هگل که در گذشته می‌زیسته‌اند، دسترسی داریم و از دسترسی به افکار یا ذهن او بی‌بهره‌ایم بی‌معنی است. زیرا افکار فیلسوف در نوشته‌هایش بیان می‌شود و دسترسی به سخنان او، همان دسترسی به ذهن اوست. البته فیلسوفان زبانِ متداول، اساساً به چیزی می‌پردازند که مرلوپونتی آن را «کلام منطوق» می‌نامد. آنها نیز از آنجا که اصل بازنگری در زبان متداول یا ابداع اصطلاحات تازه را منتفی نمی‌دانند، جایی هم برای «کلام ناطق» باقی می‌گذارند. در عین حال تأکیدشان بیشتر بر «کلام منطوق» است، حال آنکه مرلوپونتی بر «کلام ناطق» تأکید می‌کند، زیرا او شدیداً علاقه‌مند به نشان دادن روابط بین نظریّه‌اش دربارهٔ زبان و نظریّهٔ دیگرش در مورد جسم ـ فاعل‌شناسایی است، زیرا قائل به نوعی فهم ماقبل زبانی[1] برای جسم نسبت به جهان خویش است، یا به تعبیر خودش یک «پراکتوگنوسیس»[2] که از رفتار جسمانیِ مورد بحث جدا نیست.[3] اما اندیشه، به هر معنای صحیحی از کلمه، در ضمن تعبیر زبانی و با آن به وجود می‌آید. البته جنبه‌های اجتماعی موضوع در «کلام منطوق» ظاهر می‌شوند. به هر حال، انسان در مقام فاعل‌شناسایی می‌تواند از شرایط و وضعیت معین یا محصَّل از پیش تعالی جوید و این خصوصیت در کلام ناطق [یعنی] در خلاقیت دانشمندان، شعرا و فلاسفه ظهور می‌کند. ولی در آنها نیز اندیشه و تعبیر با یکدیگر همراه‌اند و این خود نشان می‌دهد که اندیشه، به اصطلاح، در جسم ـ فاعل‌شناسایی مستقَّر شده است. آگاهی دارای ساحات مترتب بر یکدیگر است، ولی فاعل‌شناسایی همیشه فاعلی «جسمانی» است و به تدریج که قابلیتهای خویش را بسط و گسترش می‌دهد معنای تازه‌ای هم به جهان می‌بخشد. اندیشه یک جنبه از جسم ـ فاعل‌شناسایی یعنی همان جنبهٔ آگاهی را نشان می‌دهد حال آنکه زبان جنبهٔ دیگر، یعنی جسمانیش را.

---

1. prelinguistique

۲. Praktognosie. واژه‌ای است که مرلوپونتی آن را رایج کرد.

3. *Practognosis. Ibid*, P. 164.

ولی همان طور که جسم ـ فاعل‌شناسایی واقعیتی یگانه و یکتاست، هر چند که حیثیات متمایزی دارد، اندیشه و زبان هم یک واقعیت‌اند.

از تعامل انسان با محیطش سخن گفتیم. البته مراد از این محیط صرفاً جهان مادّی اشیا و اعیان نیست. انسان در وضعیت تاریخی و فرهنگی خاصّی زاده می‌شود. «من فقط جهانی مادّی ندارم، من فقط در شرایط آب و هوایی و زمینی خاصی زندگی نمی‌کنم، اطراف من جادّه‌ها، کشتزارها، روستاها، خیابانها، کلیساها، اسباب و وسایل، یک زنگ، یک قاشق و یک پیپ هست. هریک از این اشیا مُهر آن عمل آدمی را که این ابزار در خدمت آن است بر خود دارد.»[1] انسان گرچه در عالمی از اشیای فرهنگی زاده و پرورده می‌شود، ولی واضح است که وجود اشخاص دیگر را از چنین اشیائی نمی‌توان استنتاج کرد. حداکثر این است که وجود یک فرد غیرمعین را می‌توان از آنها استنتاج کرد. «در یک شیء فرهنگی من حضور نزدیک کسی دیگر را در پوششی از تیرگی و ناروشنی تجربه می‌کنم.»[2] در این صورت، آیا می‌توانیم بگوییم که وجود افراد دیگر را از رفتار ظاهری آنها، از حرکات جسمانی‌شان استنتاج می‌کنیم؟ اگر منظور از جسم همان معنای مورد نظر ثنویّت باشد، دشوار بتوان چیز دیگری گفت. ولی اگر فاعل‌شناسایی چیزی نهفته در جسم نیست، بلکه همان خود تن، «جسم ـ فاعل شناسایی» است، می‌توانیم بفهمیم که وجود دیگر فاعلهای‌شناسایی هم در تعامل مقدم بر اندیشه و تأمل انسان با جهان، به تجربه در می‌آید. طفل وجود مادرش را از لبخندی که بر چهرهٔ او می‌بیند یا از حرکات دستش استنتاج نمی‌کند. او از مادر خود ادراک ماقبل تفکری در تعامل رفتارهایشان دارد. البته باید بپذیریم که ممکن است تنازعی بین فاعلهای شناسایی مختلف درگیرد و یک فاعل شناسایی دیگری را تبدیل به یک شیء کند. ولی روشن است که چنین منازعاتی هم مستلزم وجود افراد دیگر است. شاید اعتراض کنند که فقط برای من یا بر من چنین پدیدار می‌شود که اشخاص دیگر در جهان من به وجود می‌آیند. ولی از این مطلب هم لازم نمی‌آید که آنها بر من به صورت فاعلهای شناسایی دیگری پدیدار نمی‌شوند. مسلماً من نمی‌توانم آن دیگر فاعل‌شناسایی باشم. ارتباط ممکن نیست تامّ و کامل باشد. «من» همیشه محصور در تنهایی خاصی است. «ولی تنهایی حیات واقعی از

1. *Ibid*, P. 399.

2. *Ibid*, P. 400.

نوع تنهایی مذهب اصالت من[1] نیست. نباید تصور کرد که تنهایی و ارتباط با یکدیگر متعارض‌اند، بلکه آنها دو لحظه از ظهور یک پدیدارند، زیرا، در واقع، افراد دیگر برای من وجود دارند.[2]» وجود داشتن به معنی وجود داشتن در جهانی است که بُعدی اجتماعی دارد. معضلات نظری‌ای هم که در مقام تأمّل ما در باب علم ما به دیگران پیش می‌آید، خود مبتنی بر وجود تعاملی به تجربه در آمده و زیسته با دیگر فاعلهای شناسایی است.

مرلوپونتی در پدیدارشناسی ادراک نکات قابل توجهی را دربارهٔ آزادی مطرح می‌کند. او بحث خود را با جمع‌بندی مختصر نظریّهٔ سارتر در هستی و نیستی آغاز می‌کند. از نظر سارتر آزادی مطلق است. تصمیمهای ما حاصل ناگزیر انگیزه‌ها نیست. زیرا «این انگیزه‌ها تصمیم مرا قطعی نمی‌کند. برعکس، این تصمیم من است که به انگیزه‌ام نیرو می‌بخشد.»[3] بعلاوه، اینکه انسانها را شیء بدانم یا انسان، متعلّق شناسایی یا فاعل شناساییِ مختار و آزاد، بستگی به خودم دارد. اینکه صخره‌ای در نظرم چنان بیاید که نمی‌توان از آن بالا رفت یا مانعی دشوار جلوه کند، بستگی به ارادهٔ خودم برای بالا رفتن از آن دارد. مرلوپونتی اشکال می‌کند که اگر آزادی را مطلق و بی‌حد و مرز بدانیم، واژهٔ «آزادی» را از هر معنی مشخصی تهی کرده‌ایم. «اگر در واقع در همهٔ افعال و حتی انفعالات ما آزادی به یکسان و یک اندازه وجود داشته باشد ... دیگر نمی‌توان گفت که اصلاً عمل آزادانه‌ای وجود دارد ... آزادی همه جا هست، قبول، ولی هیچ جا هم نیست»[4]. کاملاً درست است که منم که به این پرتگاه معنی «مانع» بودن برای بالا رفتن از کوه مورد نظرم را می‌دهم، اما تعامل ما با جهان که در آن چنین معنایی پیدا می‌شود، یک تعامل دوجانبه[5] است نه عمل یک‌جانبه[6]. ارتباط بین پرتگاه و تن من تنها وابسته به من نیست. وقتی که به پرتگاه معنی مانع بودن را می‌دهم، پیشتر در وضعیتی بوده‌ام. به همین ترتیب، رفتار گذشته‌ام و عاداتی که داشته‌ام مقوم موفقیّتی خاص‌اند. حاصلْ آن نیست که انتخاب فعلی من امری ناگزیر و قطعیت یافته است. حاصلْ این است که آزادی هرگز

1. solipsism
2. *Ibid*, P. 412.
3. *Phénoménologie de la perception*, p. 497.
4. *Ibid*, P. 499.
5. dialogue
6. monologue

مطلق نیست، بلکه همیشهٔ «وابسته به موقعیت»[1] است. نه به این معنی که فعلِ انجام‌شده به دو بخش تقسیم شود: بخشی که آزادانه صورت می‌گیرد و بخشی که قطعیت یافته است، بلکه به این معنی که انسان یک آگاهی محض نیست و سطح آگاهی و آزادی مقید و مشروط به مرتبه‌ای ماقبل آگاهی است. مثالی را که خود مرلوپونتی آورده است ذکر کنیم.[2] روشنفکر بورژوا که از طبقه خود جدا می‌شود و به جنبش انقلابی پرولتاریایی می‌پیوندد این کار را آزادانه انجام می‌دهد، ولی این تصمیم را در مقام یک آگاهی محض، که مستقل از همهٔ طبقات اجتماعی دارای وجود است، نمی‌گیرد. بلکه در مقام کسی چنین تصمیم می‌گیرد که شرایط مادرزادی و تربیتی خاص داشته است. تصمیم او گرچه آزادانه است تصمیم یک روشنفکر بورژواست، او به معنی دقیق کلمه انتخاب می‌کند و در عین حال که در پایان هم ممکن است موفق شود فاصلهٔ بین روشنفکر بورژوا و عضوی از طبقهٔ کارگر بودن را پر کند، ولی نمی‌تواند با تصمیمی درونی [مستقل] برای جدا شدن از طبقهٔ خود و حمایت از آرمان طبقهٔ دیگر چنین کند. استفادهٔ او از آزادی خود مشروط و مقید به موقعیّت سابق‌الوجود بر آن است.

مرلوپونتی مدعی نبود که برای مسائلی که به آنها می‌پردازد راه‌حلهای مشخصی ارائه کرده است. تفکر او جنبهٔ مقدماتی دارد و او برای خود سهمی در گشودن راهی برای تأمل بیشتر قائل بود. اشتغال خاطر او به طور کلی در هماهنگ‌کردن این دو عقیده است که انسان به جهان خویش معنی می‌بخشد و این واقعیت بدیهی، که ما، به عنوان موجوداتی واجد آگاهی، خود را در جهانی می‌یابیم که از پیش معنایی خاص دارد. رأی او در باب ادراک و رفتار ادراکی در مرتبهٔ ما قبل آگاهی، مشارکتی در حل این مسئله است. ولی مراد وی این نیست که تمامی مراتب تجربه را می‌توان مؤوّل به تجربهٔ ماقبل آگاهی کرد یا اینکه ساختارهای ویژهٔ مراتب بالاتر را می‌توان بر حسب ساختارهای ویژهٔ مرتبهٔ ادراک توصیف یا تحلیل کرد. به نظر مرلوپونتی حوزهٔ ادراک، یعنی «زندگی - جهان»، مبنای مراتب دیگر را تشکیل می‌دهد. همهٔ ما در حوزهٔ ادراک زندگی می‌کنیم. در عین حال، مراتب بالاتر منش فرد را معین می‌کنند؛ و مرلوپونتی تصمیم داشت که پس از کتابهای ساختار رفتار و پدیدارشناسی ادراک به موضوعاتی همچون منشأحقیقت و اهمیت

1. situated

2. *Ibid*, PP. 509-10.

جامعه‌شناختیِ ادبیات منثور بپردازد. در واقع کتابهایی که طرح آنها را ریخته بود به نگارش در نیامد، ولی او به بسط اندیشه‌هایی دربارهٔ چند موضوع در قالب مقالاتی مهم پرداخت. یک نمونهٔ آنها مقالهٔ او دربارهٔ پدیدارشناسی زبان (۱۹۵۱) است که در آن می‌گوید «وقتی که من سخن می‌گویم یا می‌فهمم، آن‌گونه حضوری از دیگران در خودم یا از خودم در دیگران را تجربه می‌کنم که با نظریهٔ قائل به وجود مفاهیم بین‌الاذهانی [مفاهیم مشترک] منافات دارد.»[1] نمونهٔ دیگر رسالهٔ مهمّ چشم و ذهن[2] است که در سال ۱۹۶۱ منتشر شد. این آخرین اثری بود که مرلوپونتی خود آن را منتشر کرد. او در آن، دیدگاه خود را دربارهٔ علم عملی[3] که ارتباط خود را با «جهان واقعی» از دست داده است، و همچنین درباره هنر به عنوان تلقّیِ از ساختار معنی که علم جدید «ترجیح می‌دهد آن را نادیده بگیرد»[4]، بیان می‌کند. تأمل در باب هنر به منظور حمایت از اندیشهٔ «جسم ـ فاعل‌شناسایی»، به عنوان واقعیتی مُدرِک و قابل ادراک صورت گرفته است، واقعیتی در عالم که از طریق آن هستی تا حدّی مرئی یا آشکار می‌شود. در این رساله، نویسنده از موسیقی به عنوان امری یاد می‌کند که «زوایای خاصی از هستی، فراز و فرود آن، رویش و بالش و خیزشها و تلاطمات آن»[5] را نشان می‌دهد، ولی توجه خود را متمرکز بر نقاشی می‌کند، به عنوان هنری که مستقیماً واقعیتهای انضمامی را نشان می‌دهد. بحث مرلوپونتی این نیست که علم جدید بی‌فایده است یا باید آن را نادیده گرفت، بلکه این است که علم جدید خود را از جهان واقع، که هنرمند به آن دسترسی مستقیم دارد منقطع می‌کند.

مراد مرلوپونتی از هستی چیست؟ پدیدارشناسی او در آخرین آثارش، به ویژه در بخش مرئی و نامرئی که توانست پیش از مرگ آن را به اتمام برساند، صبغهٔ مابعدالطّبیعی بیشتری پیدا می‌کند و مسئله [وجودِ] واقعیّتی غایی یا بنیادین اهمیت پیدا می‌کند. انسان واقعیتی درک‌شدنی است و فی‌نفسه متعلق به طبیعت یا جهان. همچنین او در تعامل با جهان واقعیتی مدرِک است. البته نتیجهٔ این سخن آن نیست که انسان، به عنوان فاعل‌شناسایی، آگاهی‌ای مستقل از جهان خارج است، بلکه سخن این است که جهان با فعل رؤیت انسان برای خویش قابل رؤیت می‌شود. به بیان دیگر، آگاهی انسان از طبیعت

---

1. *Signs*. P. 97.
2. *L'oeil et l'esprit*
3. operational science
4. *The Primacy of Perception*, P. 161.
5. *Ibid.*, P. 161.

همان آگاهی طبیعت از خویش است، از آن رو که انسان متعلق به طبیعت است و در آن ریشه دارد. این است معنی مابعدالطبیعی این جمله که انسان واقعیتی است مدرک و درک‌شدنی. البته گرچه انسان در مقام مدرک است که جهان خویش را می‌سازد (نه به این معنی که آن را خلق می‌کند، بلکه به این معنی که ساختارهای آن را آشکار می‌کند)، ولی واقعیت پیش از آن است که قابل رؤیت یا درک باشد. آنچه به رؤیت در می‌آید و آنچه مبنای تمایز بین فاعل‌شناسایی و متعلق شناسایی است هستی است، و هستی فی‌نفسه غیرقابل رؤیت است. به تعبیری متناقض‌نما، هستی به عنوان بنیاد ناآشکار آنچه در تعامل بین تن ـ فاعل‌شناسا و محیطش آشکار می‌شود ظهور می‌کند. هستی خودْ ساختاری قابل درک نیست، ولی بنیاد همهٔ ساختارهاست. در انسان و با انسان است که هستی می‌تواند خویشتن را رؤیت کند. اما این رؤیت تنها در قالب ساختارهای ادراکی صورت می‌گیرد و آنچه مرلوپونتی آن را «جسم جهان» می‌نامد هم فاعل‌شناسایی و هم متعلق شناسایی را شکل می‌دهد و بنابراین مقدم بر آنهاست. بعلاوه، آن خود را در ساختارهای قابل درک و هم در اندیشه متجلّی می‌سازد (به این معنی که انسان می‌تواند با قوهٔ عقل از واقعیت آن آگاه شود)، ولی فی‌نفسه همچنان در اختفا باقی می‌ماند.

کاملاً معقول است که این نظریّه دربارهٔ هستی را پیشرفت مهمّی در اندیشهٔ مرلوپونتی به شمار آوریم. این هم قابل فهم است که چرا برخی از کسانی که او را به عنوان فیلسوف می‌ستایند، ولی از مخالفتهای اولیّه‌اش با مفاهیمی چون مطلق و خدا ناخشنودند، به فکر نوعی تحوّل فلسفی افتاده‌اند، تحوّلی که یادآور برداشت شلینگ از «طبیعت» است، که خود را در انسان و از طریق انسان می‌شناسد و همچنین برداشت او از «هستی» که مختفی در خویش است و در عین حال فاعل‌شناسایی و متعلق‌شناسایی هر دو در بن وجود خویش به آن وابسته‌اند. با این همه نباید در برداشت مرلوپونتی از هستی بیش از آنچه در آن هست بخوانیم. هستی از نظر او جنبهٔ نامرئی امور مرئی است. در حقیقت واقعیّت غایی است، به این معنی که در ساختارهای جهان به رؤیت در می‌آید، ولی خدای خداپرستان نیست. حتی اگر این چرخش مابعدالطبیعی در اندیشهٔ او هم یافتن راهی به سوی اعتقاد دینی را برایش ساده‌تر کرده باشد، تلاش برای الحاق مرلوپونتی به مسیحیت توجیه درستی ندارد.

۳. مرلوپونتی و مارکسیسم

شاید از آنچه گفتیم این تصور ایجاد شده باشد که مرلوپونتی از مسائل اجتماعی و سیاسی برکنار بود و خود را محصور در فلسفهٔ انتزاعی کرده بود. اما در واقع او قویاً مجذوب مارکسیسم بود. روشن است که یک دلیل آن تأکید مارکس بر موقعیّت اساسی انسان به عنوان یک هستی در جهان و بر تعامل انسان با محیطش بود. ممکن است مرلوپونتی مارکس را هم بر اساس فلسفهٔ خودش تفسیر کرده باشد، ولی عمیقاً متأثر از پیوند نزدیکی بود که مارکسیسم بین آرمانها و واقعیات اجتماعی و اخلاق و سیاست برقرار کرده بود. او هرگز کسی نبود که یک ایدئولوژی را بر اساس اقتدار یا تسلیم ذهن خویش به مقتضیات یک خط مشی حزبی بپذیرد، و از دیدگاه جبرگرایانه تاریخی استفادهٔ چندانی نمی‌کرد. اما در اومانیسم و خشونت تأکید کرد که «مارکسیسم، بیان ساده‌ای از شرایطی است که بدون آنها نه هیچ اومانیسمی در تاریخ وجود دارد ... نه هیچ عقلانیتی»[1]، و برای نقد جامعهٔ موجود و سایر نظریه‌های اومانیستی نمی‌توان از آن فراتر رفت. او گرچه بیشترین تلاش خود را کرد تا استفاده از خشونت در اتحاد شوروی و تصفیه‌های استالینی را به نحوی همدلانه و طرفدارانه بفهمد، ولی بعدها نه فقط قویاً به نقد سیاست شوروی و جزم‌اندیشی کمونیستی پرداخت، بلکه مهیای پذیرش این رأی شد که عمل کمونیستی نتیجهٔ منطقی نظریّه‌ای دربارهٔ تاریخ از نظر مارکس است که رهبران کمونیست را بر ادعای شناخت علمی از حرکت و مقتضیات تاریخ و توصیهٔ اعمال و رفتار مستبدانه و سرکوب‌گرانه، قادر می‌سازد. چنانکه اصحاب تفتیش عقاید نیز اعمال خود را با نام علم به حقیقت الهی و ارادهٔ الهی توجیه می‌کردند.[2] مرلوپونتی هرگز از تحسین مارکس به عنوان یک متفکر باز نایستاد، ولی از اندیشهٔ فلسفه‌ای که تبدیل به علم شود و بتوان از آن برای توجیه دیکتاتوری استفاده کرد بسیار اندک بهره می‌گرفت. او قطعاً مدافع سرمایه‌داری نبود ولی کمونیست هم نبود، می‌توان گفت که هیچ‌گاه مارکسیست واقعی هم نبود. آنچه در تفکر مارکس مرلوپونتی را جذب خویش می‌کرد، عناصری بود که با فلسفهٔ خود او سازگاری داشت. گرچه در آغاز کوشید تا شخص مارکس را از تحولاتی که در کمونیسم واقع شده بود ولی مطلوب او [مرلوپونتی] نبود

---

1. *Humanisme et terreur*, P. 165.

2. see *Les aventures de la dialectique*

جدا کند، اما بعدها این تصوّر برایش پیدا شد که می‌توان ریشه‌های این تحولات را در آراء متأخّر خود مارکس یافت.

مرلوپونتی در یکی از مقالاتش خاطرنشان می‌کند که، از زمان نیچه، بی‌استعدادترین کودک دبستانی هم فلسفه‌ای را که به او زیستن تام و تمام عیار را نیاموزد، مردود می‌داند.[۱] زمینهٔ این مطلب با این بحث فراهم شده است که ما نقاشان مکتب واقعیّت‌گریزی[۲] را متهم نمی‌کنیم، زیرا فلاسفه‌ای هم هستند که مستحق چنین ملامتی‌اند. زمینهٔ بحث هم به کنار، آیا فلسفهٔ مرلوپونتی خدمتی به عنوان یک راهنمای زندگی می‌کند؟ با توجه به اینکه فلسفهٔ او ناتمام باقی ماند، مشکل بتوان چنین چیزی گفت. به حسب ظاهر می‌توان آن را خواهان شناخت متقابل انسانها از یکدیگر، حرمت نهادن به آزادی آنها و نوعی تعهد به آرمان آزادی اجتماعی، بدون ادعای معرفت مطلق و بدون اعمال زور بر انسانها به نام این علم ادعایی، دانست. به عبارت دیگر، فلسفهٔ مرلوپونتی را می‌توان نوعی اومانیسم به شمار آورد. ولی ماندگاری مرلوپونتی احتمالاً به جهت تحقیقات پدیدارشناختی اوست. این تحقیقات را هم می‌توان نه آرائی قطعی (که مرلوپونتی هرگز چنین ادعایی نداشت)، بلکه جست‌وجوهایی انگیزش‌بخش و سرآغازهایی [در پدیدارشناسی] تلقی کرد.

۴. لوی استروس و انسان

یکی از مقالات مرلوپونتی از موس تا کلود لوی ـ استروس[۳] نام دارد و لوی استروس هم کتاب خود با نام تفکر انسان بدوی[۴] را به یادبود مرلوپونتی، که هم دورهٔ او در کولژ دوفرانس بود، اختصاص داد. لوی استروس در همان سالی متولّد شد که مرلوپونتی پس از اتمام تحصیلاتش برای مدتی شروع به تدریس فلسفه در دبیرستانها کرد، اما در سال ۱۹۳۵ کرسی جامعه‌شناسی دانشگاه سائوپولو[5] در برزیل را، که تا سال ۱۹۳۹ در آن باقی ماند، پذیرفت. بعد از جنگ رایزن فرهنگی سفارت فرانسه در واشنگتن شد. اما در ۱۹۴۷ به

۱. *The Primacy of Perception*, P. 161 (مقالهٔ «چشم و ذهن».)

2. escapism

3. *From Mauss to chaude Lévi-Strauss*, in *Signs*, PP. 114-125.

4. *lapensée sauvage*

5. Sao Paulo

فرانسه بازگشت و مدیر مطالعات در مدرسهٔ مطالعات عالی پاریس، شد و در ۱۹۵۹ کرسی مردم‌شناسی در کولژ دوفرانس به وی سپرده شد. او اوّلاً و بالذّات مردم‌شناس است[1] ولی اندیشه‌هایش لوازم فلسفی دارند یا چنین لوازمی از آنها برداشت شده است. ساختارگرایی واجد یا مستلزم دیدگاهی نسبت به انسان دانسته شده است که کاملاً متفاوت با دیدگاه اگزیستانسیالیستی در این باب است. نمایندهٔ ساختارگرایی در واقع میشل فوکو[2] است که «مرگ خدا»ی نیچه را با «مرگ انسان» تکمیل کرده است. گرچه راقم این سطور، حتی اگر ملاحظات مجال و فضا نبود، باز هم صلاحیت بحث دربارهٔ موضوعات مربوط به مردم‌شناسی را نداشت، ولی فلسفهٔ فرانسه را بدون اشاراتی، هرچند ناکافی، به نهضت ساختارگرایی در تفکر فعلی فرانسه نمی‌توان رها کرد.

لوی استروس در فصول آغاز و پایان کتاب مردم‌شناسی ساختاری به بحث از کاربرد اصطلاحاتی چون قوم‌نگاری[3]، قوم‌شناسی[4]، مردم‌شناسی طبیعی، مردم‌شناسی اجتماعی و مردم‌شناسی فرهنگی می‌پردازد. به عقیدهٔ او، قوم‌نگاری، قوم‌شناسی و مردم‌شناسی سه رشتهٔ مختلف علمی نیستند. بلکه «سه مرحله یا سه برهه از مسیر تحقیقی واحدی هستند.»[5] مثلاً قوم‌نگاری «در پی گزارش حتی‌المقدور صحیحی از انحاء خاص زندگی گروههای مختلف است»،[6] و با مشاهده و توصیف سر و کار دارد. بنابراین، حرکت ذهن یکی از [اجزاء] ترکیبی است که قوم‌شناسی هم مرحله‌ای از آن به شمار می‌آید. این ترکیب و تألیف نخست به روابط بین پدیده‌های اجتماعی می‌پردازد و مردم‌شناسی در پی احراز آن روابط بنیادی ساختاری است که مبنای تمامی حیات اجتماعی انسان و سازمان اجتماعی آن است. از نگاه لوی استروس، جامعه‌شناس با جامعهٔ خودِ مشاهده‌گر [جامعه‌شناس] یا با جوامعی از همان دست سر و کار دارد. حال آنکه مردم‌شناس در پی صورتبندی نظریه‌هایی است که «نه تنها در مورد هم‌وطنان و معاصران خودش، بلکه در مورد دورترین جماعتهای بومی هم قابل اطلاق و اعمال

---

۱. لوی استروس دربارهٔ استفاده اصطلاحاتی همچون قوم‌شناسی، مردم‌شناسی اجتماعی و فرهنگی و جامعه‌شناسی در فصل هفدهم کتاب خود با عنوان مردم‌شناسی ساختاری (Anthropoloyie structurale) بحث می‌کند.

۲. michel Foucault مؤلف کتاب کلمات و اشیا (پاریس ۱۹۶۶).

3. ethnography

4. ethnology

5. *Structural Anthropology*, P. 356.

6. *Ibid.*, P. 2.

باشند.»[1] بعلاوه، مردم‌شناس که از فرآیندهای همراه با آگاهی در انسان غافل نیست، باید از فرآیندهای ناآگاه نیز غافل نباشد و به صورتبندی چیزی که همهٔ نهادهای اجتماعی و فرهنگی فرافکنیها و مظاهر آن هستند نیز توجه کند. به عبارت دیگر، مردم‌شناسی به چیزی که مارسل موس[2] آن را پدیدار کاملاً اجتماعی می‌داند می‌پردازد و در عین حال که نسبت به جوامع کاملاً توسعه یافته، که نشان‌دهندهٔ تلاش آگاهانهٔ انسان‌اند، یا نسبت به فرآیندهای تاریخی‌ای که به توسعه‌یافتگی این جوامع انجامیده‌اند، بی‌تفاوت نیست، در پی آن است که به ساحت ورای اندیشه‌ها و اهداف آگاهانه و فرآیندهای تاریخی تا «محدودهٔ کامل امکانات ناآگاه»[3] نفوذ کند. به عقیدهٔ لوی استروس، این امکانات از نظر تعداد محدودند. بنابراین اگر مردم‌شناس هماهنگیها و ناهماهنگیهای این امکانات یا قوای مختلف با یکدیگر را مشخص کند، می‌تواند چارچوبی منطقی برای همهٔ تحولات تاریخی ـ اجتماعی طراحی کند. لوی استروس این سخن مارکس را نقل می‌کند که انسانها در همان حال که تاریخ خویش را می‌سازند نمی‌دانند که دارند آن را می‌سازند و خود توضیح می‌دهد که بخش نخست این سخن تاریخ را توجیه می‌کند و بخش دوم آن مردم‌شناسی را.

نظر لوی استروس، در باب تحلیل ساختاری در مردم‌شناسی، متأثر از زبان‌شناسی بود که به عقیدهٔ او علمی اجتماعی و از پیشرفت قابل ملاحظه‌ای برخوردار است. این پیشرفت از تحول و تطوّر زبان‌شناسیِ ساختاری به وسیلهٔ ن. تروبتسکوی[4] و دیگران حاصل آمده است. تروبتسکوی در کتاب روان‌شناسی زبان[5] چهار طرز کار اساسی برای زبان‌شناسی ساختاری بیان می‌کند: بررسی بنیاد ناآگاه پدیدارهای زبانی، تمرکز بر روابط و نسبتهای بین اجزا، نشان دادن ساختار نظامهای واجی (نظامهای آوای زبان) و کشف قواعد عمومی‌ای که روابط ضروری بنیادی را صورتبندی می‌کنند. لوی استروس ادعا نمی‌کند که روش زبان‌شناسی ساختاری را بسادگی می‌توان انتزاع کرد و عیناً در مردم‌شناسی به کار برد. زیرا مردم‌شناس با رفتارها و تلقیات انسان سر و کار دارد و این امور را نمی‌توان به نظامهایی از اصطلاحات مؤوّل کرد یا نشان داد که چیزی جز عباراتی

---

1. *Ibid.*, P. 363.
2. Marcel Mauss (1872-1950).
3. *Ibid.*, P. 23.
4. N. Troubetzkoy
5. *Psychologie du Langage* (Paris, 1933).

زبانی نیستند. لوی استروس در عین حال که جامعه را بر اساس نظریّه‌ای دربارهٔ ارتباط تفسیر می‌کند، ارتباط را محدود به زبان نمی‌کند و انواع دیگر ارتباط را هم برگرفته از زبان نمی‌داند؛ در عین حال که بر همکاری بین زبان‌شناسی و مردم‌شناسی و بر روابط متقابل بین آنها تأکید می‌ورزد و از روش زبان‌شناسی به صورت الگویی برای صورتبندی روشی در مردم‌شناسی استفاده می‌کند. او روابط بین پدیده‌های اجتماعی را فراهم‌کنندهٔ مواد و مصالح برای پی‌ریزی الگوهایی انتزاعی[1] می‌داند که واقعیّات مشهود را برای آدمی قابل فهم و معقول می‌کنند. مردم‌شناس خواهد کوشید تا به واری الگوهای مبتنی بر آگاهی، یعنی الگوهای ناآگاهانه، راه یابد و با مطالعهٔ روابط بین الگوها، نسبتهای ضروریی را که بر حیات ذهنی، عاطفی، هنری و اجتماعی آدمی حاکم‌اند، روشن کند. بعلاوه، لوی استروس در عین حال که مدعی نیست که پدیده‌های اجتماعی باید کمیت‌پذیر باشند، امکان استفاده از ریاضیات را، به عنوان ابزاری در تحلیلهای مردم‌شناختی، مطرح می‌سازد.

این مسئله را تا حدودی می‌توان چنین توضیح داد. لوی استروس در اندیشهٔ بدوی تفاوتی را که مثلاً لوی برول بین ذهنیّت منطقی انسان متمدّن و ذهنیّت ماقبل منطقی انسان بدوی قائل شده است رد می‌کند. «ذهن بدوی هم منطقی است به همان معنی و به همان ترتیب که ذهنِ ما؛ هرچند ذهن او نیز، همچون ذهن ما، فقط در صورتی این وصف را دارد که برای شناخت جهانی به‌کار برده شود که ذهن در آن اوصاف مادی و معنایی را همزمان درک می‌کند.»[2] البته در این مورد، منطق اساطیر هم لازم است. لوی استروس در بحث دربارهٔ اسطوره‌شناسی در خام و پخته[3] (۱۹۶۴) چنین استدلال می‌کند که انتخاب صور خیالی یا در طرق ارتباط یا تقابل یا محدودیّت آنها نسبت به یکدیگر مبتنی بر بی‌نظمی خود خواسته یا خیالپردازی صرف نیست. به این دلیل که اسطوره‌ها ساختارهای ذهنی ناآگاه را که برای همه یکسانند نشان می‌دهند. به این معنی که آنها، مثل نمونه‌های اصلی[4]

---

۱. گفته شده است که الگوی ساختاری باید ویژگیهای یک نظام را داشته باشد، به این معنی که تغییر درهیچ یک از اجزای آن بدون ایجاد تغییراتی در اجزای دیگر آن ممکن نباشد. همچنین در موردهر الگویی باید این امکان وجود داشته باشد که با طرح یک سلسله تغییرات بتوان مجموعه‌ای از الگوها راکه با همان الگو از یک نوع باشند به دست آورد.

2. *The Savage Mind*, P. 268.

3. *Le crue et le cuit*

4. archetypes

یونگ[1]، محتوا و ماده فراهم نمی‌کنند، بلکه ساختارها یا چارچوبهایی صوری، که همهٔ صور حیات ذهنی را مقیّد و محدود می‌کنند، به وجود می‌آورند. علی‌رغم تفاوتهای آشکار اسطوره و علم، ساختارهای صوری هر دو یکسان‌اند. ساختارهای اساسی به یک معنی با مقولات پیشینی کانت مطابق‌اند. آنها به هیچ «من» یا فاعل‌شناسایی استعلایی ارجاع داده نمی‌شوند. بلکه متعلق به ساحت ناآگاه‌اند و روشن است که لوی استروس هم‌ریشهٔ آنها را در ورای انسان، اما نه به معنایی مابعدالطّبیعی بلکه به معنایی طبیعی‌مذهبانه می‌داند.

لوی استروس در مورد پاره‌ای موضوعات خاصّ، همانند خویشاوندی ساختارها (ساختارهای ابتدایی خویشاوندی[2])، توتمیسم (توتمیسم در روزگار ما، ۱۹۶۲، و اندیشهٔ بدوی، ۱۹۶۲[3]). و چنانکه گفتیم اسطوره‌شناسی رساله‌هایی نوشت. او هم از ادبیات مردم‌شناختیِ مناسب و هم از کارهای تجربی خود استفاده می‌کرد و به حق خود را مردم‌شناس می‌دانست نه فیلسوف. همچنین به نظر می‌رسد که از نظر او، فسلفه‌ها هم مثل اساطیر، پدیده‌هایی‌اند که برای مردم‌شناس مادّهٔ پژوهش فراهم می‌کنند، زیرا تجسّم بخشِ آن ساختارهای صوری‌اند که خود را در کلّ حیات و فرهنگ انسان آشکار می‌سازند. در عین حال حوزهٔ مردم‌شناس، از آن رو که به کلّ پدیدار اجتماعی و کشف مبانی حیات ذهنی انسان می‌پردازد، چنان وسعتی می‌یابد که ترسیم هر گونه خط تمایز دقیقی بین مردم‌شناسی، به عنوان یکی از علوم اجتماعی[4] و انسان‌شناسی فلسفی، دشوار می‌شود. البته این امر که لوی استروس مدّعی فیلسوف بودن نیست، بالضّرورة ثابت نمی‌کند که هیچ دیدگاه فلسفیِ شخصی، که آثار مردم شناختی‌اش مستلزم آن اند و گاه هم کم و بیش به طور آشکار در این آثار بیان شده است، ندارد.

روشن است که برخی اشارات لوی استروس در فصل نهم کتاب اندیشهٔ بدوی مستلزم فلسفه‌ای دربارهٔ انسان است. آنجا که به بحث دربارهٔ مفهوم مورد نظر سارتر از عقل

---

1. Jung

2. *Les structures élémentaires de la Parenté*, 1949.

3. *Le totemisme aujourd'hui*, 1962, *Le Pensée sauvage*, (1962).

۴. لوی استروس توصیف مردم‌شناسی را به عنوان یکی از علوم اجتماعی مجاز می‌شمارد ولی آن را رشته علمی مجزایی نمی‌داند. این علم از طریق مردم‌شناسی فیزیکی با علوم طبیعی ارتباط دارد و از طریق مثلاً، زبان‌شناسی و معماری با علوم انسانی.

دیالکتیکی می‌پردازد، می‌پذیرد که به اصطلاح سارتر او را می‌توان «ماتریالیست و زیبایی‌شناس استعلایی دانست.»[1] او ماتریالیست استعلایی است زیرا عقل استعلایی را چیزی جز عقل تحلیلی نمی‌داند، بلکه آن را مضاف به عقل تحلیلی به شمار می‌آورد. «سارتر عقل تحلیلی را عقل خفته می‌داند، من همان را عقل دیالکتیکی می‌دانم، وقتی که وارد اقدام و عمل شده و با کوشش خود از خویش استعلا می‌جوید.» تلاش عقل برای استعلا جستن از خویش، تلاش برای وصول به امر متعالی نیست، بلکه تلاشی برای دستیابی به بنیادهای غایی زبان، جامعه و تفکر و یا به بیان جدالی‌تر «التزام به تحلیل انسان به ناانسان است».[2] لوی استروس، در مورد اصطلاح «زیبایی‌شناس»[3]، می‌گوید که این لفظ تا آنجا دربارهٔ او مصداق دارد که سارتر آن را برای توصیف کسی به کار می‌برد که انسانها را چنانکه گویی مورچه‌اند بررسی می‌کند. در واقع، هدف غایی علوم انسانی «نه ساختن انسان بلکه تجزیهٔ[4] اوست.»[5]

ذکر این مسئله ضرورتی ندارد که لوی استروس منکر وجود انسانها نیست. انسان موضوع مطالعهٔ اوست. واژهٔ «تجزیه» را باید به معنای مؤوّل کردن فهمید. ولی لوی استروس تأکید می‌کند که مراد او مؤوّل کردن مرتبه‌ای «برتر» به مرتبه‌ای «فروتر» نیست. مرتبه‌ای که باید بدان مؤوّل شود باید با تمام صفات و خصوصیات ممیزه‌اش ادراک شود و اگر به مرتبه‌ای دیگر متأوّل می‌شود، بخشی از غنا و محتوای آن، به نحو برگشت‌پذیر، به آن مرتبهٔ دیگر انتقال خواهد یافت. مثلاً ما اگر بتوانیم حیات را همچون کارکرد مادّهٔ لَخت بفهمیم، در می‌یابیم که «این مادّه اوصافی دارد کاملاً متفاوت با اوصافی که پیش از این به آن نسبت داده شده است.»[6] این کار، مؤوّل کردن امر مرکب به بسیط نیست. بلکه امری معقولتر را جانشین امری معقول کردن است. بنابراین تأویل حیات ذهنی، اجتماعی و عاطفی انسان به ساختارها یا قالبهای صوریِ ناآگاه به معنی انکار ماهیّت آن نیست بلکه قابل فهم ساختن پیچیدگی صور پدیدارهای اجتماعی و فرهنگی است، در پرتو ساختاری پیچیده که در این پدیدارها آشکار می‌شود و آنها را با یکدیگر متحد می‌سازد، ولی پدیدارها را به نحو مقدم بر تجربه نمی‌توان از آن استنتاج کرد. زیرا باید دیالکتیکِ بین انسان و محیط و بین انسان و انسان را نیز در نظر داشت.

---

1. *The Savage Mind*, P. 246.
2. *Ibid.*, P. 246.
3. aesthete
4. dissolve
5. *Ibid.*, P. 247.
6. *Ibid.*, P. 248.

بی‌شک لوی استروس معتقد است که این مسائل در حوزهٔ مردم‌شناسی جای دارد و اشتباه است که آنها را نظریّه‌هایی فلسفی بدانیم. گرچه او این مسائل را در قالب فلسفی مطرح نمی‌کند، ولی کاملاً روشن است که باید آنها را متضمن نوعی طبیعت‌گرایی دانست که با تأویل‌گرایی خام برخی فلسفه‌های قرن هجدهم متفاوت است. اگر هم استروس برچسب سارتری «ماتریالیست استعلایی» را بپذیرد، ماتریالیسم او نوع نسبتاً مبهمی از ماتریالیسم دیالکتیک است که در واقع تأثیر خاصی در اندیشه‌اش داشته است. در هر حال، او، در برابر ثنویّت سارتری «فی‌نفسه» و «لنفسه» از نظریّهٔ بازگشت انسان به درون طبیعت، و در برابر آزادی مطلق مورد تأیید مؤلّف هستی و نیستی از نظریّه تحدید و تقیید اندیشه و عمل انسانی با ساختارهای صوری نهفته در آگاهی سخن می‌گوید.

ساختارگرایی پیشینه‌هایی مثلاً در روان‌شناسی ساختاری و اخیراً در زبان‌شناسی ساختاری دارد، چنانکه در نظریه‌های دورکم و موس نیز دارای سوابقی است. زمینهٔ اصلی کاربرد آن علوم انسانی است که در آنها ساختارگرایی متمرکز است بر روابط و قوانین ثابت مفروض دربارهٔ ترکیب پدیدارهای مرتبط. ساختارگرایی از تحوّل تاریخی یا عامل «عدم تقارن»[1] غافل نیست، ولی تأکیدش بر عامل «تقارن»[2] است. ساختارهایی بنیادین، که به اعتقاد او، مستقل از تحولات تاریخی‌اند. این رهیافت در زمینه‌های مختلفی مثل نقد ادبی، هنر، روان‌شناسی و تفسیر مارکسیسم قابل اِعمال و اطلاق است و به عنوان روش تحقیق هم مسلماً اشکال اساسی‌ای در مورد کاربرد آن برای آزمون و ارزیابی نتایج حاصله وجود ندارد. این روش با فرضیاتی مرتبط است که به نحو معقولی می‌توان آنها را مستلزم فلسفه‌ای طبیعت‌گرا دانست، فلسفه‌ای که حتی اگر عناصری از اگزیستانسیالیسم و مارکسیسم را هم با یکدیگر بیامیزیم باز با آن دو متفاوت است. بی‌شک اگر روش کشف حقایق [تازه] مطرح باشد، سخن از نظام فلسفهٔ ساختارگرا به میان آوردن ناصواب است. ولی اگر حوزهٔ وسیع کاربرد این روش در علوم انسانی مورد نظر باشد، به نحو موجهی می‌توان سخن از جریان رایجی در تفکر به میان آورد که هم غیر از اگزیستانسیالیسم است و هم غیر از مارکسیسم و شاید بتوان آن را نوع تازهٔ عقیده به اصالت طبیعت نامید که مبتنی بر تأمل در حوزهٔ مردم‌شناسی اجتماعی و فرهنگی است.

1. diachronic
2. synchronic

کتاب‌شناسی مختصر

در کتاب‌شناسی مندرج در انتهای جلد هفتم این مجموعه، به تعدادی از تاریخ‌های عمومی فلسفه اشاره شده بود که عناوین آنها در این‌جا تکرار نشده است.

دایرةالمعارف‌ها بجز دو مورد تحت عنوان «آثار کلی» فهرست نشده‌اند. ضمناً برای تمام فیلسوفانی که در متن این مجلد نام آنها آمده، هیچ نوع کتاب‌شناسی تهیه نشده است.

General Works

Balodi, N. *Les constantes de la pensée française*. Paris, 1948.

Benrubi, J. *Contemporary Thought of France*. London, 1926. *Les sources et les courants de la philosophie contemporaine en France*. 2 vols. Paris, 1933.

Boas, G. *French Philosophies of the Romantic Period*. New York, 1925, reissued 1964. *Dominant Themes of Modern Philosophy*. New York, 1957.

Bréhier, E. *Histoire de la philosophie. La philosophie moderne. Tome 2; deuxième partie, XIXe et XXe siècles*. Paris, 1944. *The History of Philosophy. Vol. VI, The Nineteenth Century, Period of Systems, 1800–1850*, translated by W. Baskin. Chicago, 1968.

Charlton, D. G. *Positivist Thought in France during the Second Empire, 1852–1870*. Oxford, 1959.

Collins, J. *A History of Modern European Philosophy*. Milwaukee, 1954. (includes chapters, with bibliographies, on Comte and Bergson).

Cruickshank, J. (editor). *The Novelist as Philosopher. Studies in French Fiction, 1935–60*. London 1962.

Edwards, P. (editor). *The Encyclopedia of Philosophy*. 8 vols. New York and London, 1967. (Besides a general article on French philosophy there are articles on distinct movements and on a considerable number of individual philosophers.)

Enciclopedia Filosofica. Second edition, 6 vols. Florence, 1967.

Farber, M. (editor). *Philosophic Thought in France and the United States. Essays representing Major Trends in Contemporary French and American Philosophy*. Buffalo, N.Y., 1950.

Gouhier, H. *Les grandes avenues de la pensée philosophique en France depuis Descartes*. Paris, 1966.

Gunn, J. Alexander. *Modern French Philosophy. A study of the Development since Comte*. London 1922.

Lavelle, L. *La philosophie française entre les deux guerres*. Paris, 1942.

Lévy-Bruhl, L. *A History of Modern Philosophy in France*. Translated by G. Coblence. London and Chicago, 1899.

Mandelbaum, M. *History, Man and Reason. A Study in Nineteenth-Century Thought*. Baltimore and London, 1971. (A general study, but includes a treatment of several French philosophers.)
Parodi, D. *La philosophie contemporaine en France*. Paris, 1919.
Pierce, R. *Contemporary French Political Thought*. London, 1966.
Plamenatz, J. *Man and Society. A Critical Examination of Some Important Social and Political Theories from Machiavelli to Marx*. Vol. 2, London, 1963. (This volume is devoted mainly to Hegel and Marx, but it includes a treatment of the early French socialists.)
Randall, J. H., Jr. *The Career of Philosophy: Vol. 2, From the German Enlightenment to the Age of Darwin*. New York and London, 1965. (Includes a brief treatment of French philosophy from the Revolution up to Comte.)
Ravaisson, F. *La Philosophie en France au XIX^e^ siècle*. Paris 1868.
Simpson, W. J. S. *Religious Thought in France in the Nineteenth Century*. London, 1935.
Smith, C. *Contemporary French Philosophy. A Study in Norms and Values*. London, 1964.
Soltan, R. *French Political Thought in the Nineteenth Century*. New Haven, 1931.
Trotignon, P. *Les philosophes français d'aujourd'hui*. Paris, 1967.
Wahl, J. *Tableaux de la philosophie française*. Paris, 1946.

Chapter I

1. *General Works relating to Traditionalism*

Boas, G. *French Philosophies of the Romantic Period*. New York, 1925, reissued 1964.
Ferraz, M. *Histoire de la philosophie en France au XIX^e^ siècle: Traditionalisme et ultramontanisme*. Paris, 1880.
Foucher, L. *La philosophie catholique en France au XIX^e^ siècle*. Paris, 1955. (First four chapters.)
Hocedez, E. *Histoire de la théologie au XIX^e^ siècle*, I–II. Brussels and Paris, 1948–52.
Hötzel, N. *Die Uroffenbarung im französischen Traditionalismus*. Munich, 1962.
Lacroix, J. *Vocation personnelle et tradition nationale*. Paris, 1942.
Laski, N. *Authority in the Modern State*. New Haven, 1919.
Roche, A. V. *Les idées traditionalistes en France*. Urbana, 1937.
Menzer, B. (editor). *Catholic Political Thought (1789–1848)*. Westminster, Maryland, 1952.

2. *De Maistre*

Texts

Oeuvres complètes. 14 vols. 1884–7.

The Works of Joseph de Maistre (Selections), translated by J. Lively. New York, 1965.
Considérations sur la France. Neuchâtel, 1796.
Essai sur le principe générateur des constitutions politiques. Paris, 1814 (and Lyons, 1929).
Du Pape. 2 vols. Lyons, 1819.
Soirées de Saint-Pétersbourg. 2 vols. Paris, 1821.
Examen de la philosophie de Bacon. Paris, 1836.

Studies

Bayle, F. *Les idées politiques de Joseph de Maistre*. Paris, 1945.
Brunello, B. *Joseph de Maistre, politico e filosofo*. Bologna, 1967.
Gianturco, E. *Joseph de Maistre and Giambattista Vico*. Washington, DC, 1937.
Goyau, G. *La pensée religieuse de Joseph de Maistre*. Paris, 1921.
Huber, M. *Die Staatsphilosophie von Joseph de Maistre im Lichte des Thomismus*. Basel and Stuttgart, 1958.
Lecigne, C. *Joseph de Maistre*. Paris, 1914.
Rhoden, P. R. *Joseph de Maistre als politischer Theoretiker*. Munich, 1929.

2. *De Bonald*

Texts

Oeuvres complètes. 7 vols. Paris, 1857–75 (3rd edition).
Oeuvres, edited by J. P. Migne. 3 vols. Paris, 1859.
Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile. 3 vols. Constance, 1796. There is an edition by C. Capitan, Paris, 1965.
Essai analytique sur les lois naturelles de l'ordre social. Paris, 1800.
La législation primitive. 3 vols. Paris, 1802.
Recherches philosophiques sur les premiers objets des connaissances morales. 2 vols. Paris, 1818.
Démonstration philosophique du principe constitutif de la société. Paris, 1827.

Studies

Adams, A. *Die Philosophie de Bonalds*. Münster, 1923.
Faguet, E. *Politiques et moralistes du XIX^{e} siècle*. Series 1, Paris, 1891.
Moulinié, H. *De Bonald*. Paris, 1915.
Quinlan, M. H. *The Historical Thought of the Vicomte de Bonald*. Washington, DC, 1953.
Reinerz, H. W. *Bonald als Politiker, Philosoph und Mensch*. Leipzig, 1940.
Soreil, A. *Le Vicomte de Bonald*. Brussels, 1942.

3. *Chateaubriand*

Texts

Oeuvres complètes. 20 vols. Paris, 1858–61.
Essai historique, politique et moral sur les révolutions. London, 1797.
Génie du christianisme. 5 vols. Paris, 1802.

Studies

Bertrin, G. *La sincérité religieuse de Chateaubriand*. Paris, 1899.
Döhner, K. *Zeit und Ewigkeit bei Chateaubriand*. Ghent, 1931.
Giraud, V. *Le christianisme de Chateaubriand*. 2 vols. Paris, 1925–8.
Lemaître, J. *Chateaubriand*. Paris, 1912.
Maurois, A. *Chateaubriand*. Paris, 1938.
Sainte-Beuve, C. A. *Chateaubriand et son groupe littéraire sous l'Empire*. Paris, 1869.

4. *Lamennais*

Texts

Oeuvres complètes. 12 vols. Paris, 1836–7.
Oeuvres choisies et philosophiques. 10 vols. Paris, 1837–41.
Oeuvres posthumes, edited by E. D. Forgues. 6 vols. Paris, 1855–9.
Oeuvres inédites, edited by A. Blaize. 2 vols. Paris, 1866.
Essai sur l'indifférence en matière de religion. 4 vols. Paris, 1817–1824.
Défense de l'Essai sur l'indifférence. Paris, 1821.
Paroles d'un croyant. Paris, 1834.
Esquisse d'une philosophie. 4 vols. Paris, 1841–6.

Studies

Boutard, C. *Lamennais, sa vie et ses doctrines*. 3 vols. 1905–13.
Derré, J. R. *La Mennais, ses amis et le mouvement des idées à l'époque romantique (1824–34)*. Paris, 1962.
Duine, M. *La Mennais, sa vie, ses idées, ses ouvrages*. Evreux, 1922.
Gibson, W. *The Abbé de Lamennais and the Liberal Catholic Movement in France*. London and New York, 1896.
Janet, P. *La philosophie de Lamennais*. Paris, 1890.
Le Guillon, L. *L'évolution de la pensée religieuse de Félicité Lamennais*. Paris, 1966.
Mourre, M. *Lamennais, ou l'hérésie des temps modernes*. Paris, 1955.
Roe, W. G. *Lamennais and England. The Reception of Lamennais' Religious Ideas in England in the Nineteenth Century*. Oxford, 1966.
Verucci, G. F. *Lamennais. Dal cattolicesimo autoritario al radicalismo democratico*. Naples, 1963.

Chapter II

1. *The Ideologists*

Texts

Destutt de Tracy. *Éléments d'idéologie*. 4 vols. Paris, 1801–15. *Traité de la volonté et de ses effets*. Paris 1805. *Commentaire sur l'esprit des lois de Montesquieu*. Liège, 1817. Translated by Thomas Jefferson as *A Commentary and Review of Montesquieu's Spirit of Laws*. Philadelphia, 1811.

Studies

Cailliet, E. *La tradition littéraire des idéologues*. Philadelphia, 1943.
Chinard, J. *Jefferson et les idéologues*. Baltimore, 1925.
Picavet, F. *Les idéologues*. Paris, 1891. (The standard work).
Riverso, E. *I problemi della conoscenza et del metodo nel sensismo degli ideologi*. Naples, 1962.
Van Duzen, C. *The Contributions of the Idéologues to French Revolutionary Thought*. Baltimore, 1935.

2. *Maine de Biran*

Texts

Oeuvres de Maine de Biran, edited by P. Tisserand and H. Gouhier. 14 vols. Paris, 1920–9. (This edition entirely supersedes Victor Cousin's four-volume edition of de Biran's *Oeuvres Philosophiques*. Paris, 1841.)
Journal intime, edited by H. Gouhier. Paris, 1954–7.
The *Mémoire sur l'habitude* (1802) has been translated by M. Boehm as *The Influence of Habit on the Faculty of Thinking*. Baltimore, 1929.
De l'apperception immédiate. Mémoire de Berlin 1807, edited by J. Echeverría, Paris, 1963.

Studies

Ambrosetti, G. *La filosofia sociale di Maine de Biran*. Verona, 1953.
Antonelli, M. T. *Maine de Biran*. Brescia, 1947.
Buol, J. *Die Anthropologie Maine de Birans*. Winterthur, 1961.
Cresson, A. *Maine de Biran*. Paris, 1950.
De la Valette Monbrun, A. *Maine de Biran. Essai de biographie historique et psychologique*. Paris, 1914.
Delbos, V. *Maine de Biran et son œuvre philosophique*. Paris, 1931.
Drevet, A. *Maine de Biran*. Paris, 1968.
Ghio, M. *Maine de Biran e la tradizione biraniana in Francia*. Turin, 1962.
Fessard, P. *La méthode de réflexion chez Maine de Biran*. Paris, 1938.

Funke, H. *Maine de Biran. Philosophisches und politisches Denken zwischen Ancien Régime und Bürgerkönigtum in Frankreich*. Bonn, 1947.

Gouhier, H. *Les conversions de Maine de Biran*. Paris, 1947. (Highly recommended.)

Hallie, P. P. *Maine de Biran, Reformer of Empiricism*. Cambridge (Mass.), 1959.

Henry, M. *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*. Paris, 1965.

Lacroze, R. *Maine de Biran*. Paris, 1970.

Lassaigne, J. *Maine de Biran, homme politique*. Paris, 1958.

Lemay, P. *Maine de Biran*. Paris, 1946.

Le Roy, G. *L'expérience de l'effort et de la grâce chez Maine de Biran*. Paris, 1937.

Madinier, G. *Conscience et mouvement*. Paris, 1939.

Monette, A. *La théorie des premiers principes selon Maine de Biran*. Montreal and Paris, 1945.

Moore, F. C. T. *The Psychology of Maine de Biran*. Oxford, 1970.

Paliard, J. *La raisonnement selon Maine de Biran*. Paris, 1925.

Robef, I. *Leibniz et Maine de Biran*. Paris, 1927.

Thibaud, M. *L'effort chez Maine de Biran et Bergson*. Grenoble, 1939.

Tisserand, P. *L'anthropologie de Maine de Biran, ou la science de l'homme intérieur*. Paris, 1909.

Voutsinas, D. *La psychologie de Maine de Biran*. Paris, 1964.

There are some collections of articles, such as those in the number of the *Revue internationale de Philosophie* dedicated to Maine de Biran on the occasion of the second centenary of his birth (Brussels, 1966).

Chapter III

1. *Royer-Collard*

Texts

Les fragments philosophiques de Royer-Collard, edited by A Schimberg. Paris, 1913.

Studies

De Barante, A. *La vie politique de M. Royer-Collard, ses discours et ses écrits*. 2 vols. Paris, 1878 (3rd edition).

Nesmesdesmarets, R. *Les doctrines politiques de Royer-Collard*. Montpellier, 1908.

Spuller, E. *Royer-Collard*. Paris, 1895.

2. *Cousin*

Texts

Philosophie sensualiste au XVIII^e^ siècle. Paris, 1819.

Fragments philosophiques. Paris, 1826.

Cours de l'histoire de la philosophie. 3 vols. Paris, 1829.
De la métaphysique d'Aristote. Paris, 1835.
Du vrai, du beau et du bien. Paris, 1837.
Cours de l'histoire de la Philosophie moderne. 5 vols. Paris, 1841.
Études sur Pascal. Paris, 1842.
Justice et charité. Paris, 1848.

Studies

Cornelius, A. *Die Geschichtslehre Victor Cousins*. Geneva, 1958.
Dubois, P. F. *Cousin, Jouffroy, Damiron, souvenirs publiés avec une introduction par Adolphe Lair*. Paris, 1902.
Janet, P. *Victor Cousin et son œuvre*. Paris, 1885.
Mastellone, S. *Victor Cousin e il risorgimento italiano*. Florence, 1955.
Saint-Hilaire, J. B. *Victor Cousin, sa vie, sa correspondance*. 3 vols. Paris, 1895.
Simon, J. *Victor Cousin*. Paris, 1887. There is an English translation by M. B. and E. P. Anderson, Chicago, 1888.

3. *Jouffroy*

Texts

Mélanges philosophiques. Paris, 1833.
Nouveaux mélanges philosophiques, edited by F. Damiron. Paris, 1842.
Cours de droit naturel. 2 vols. Paris, 1834–42.
Cours d'esthétique. Paris, 1843.

Studies

Lambert, L. *Der Begriff des Schönen in der Ästhetik Jouffroys*. Giessen, 1909.
Ollé-Laprune, L. *Théodore Jouffroy*. Paris, 1899.

Chapter IV

1. *Fourier*

Texts

Oeuvres complètes. 6 vols. Paris, 1841–5.
Théorie des quatre mouvements et des destinées générales. 2 vols. Lyons, 1808.
Théorie de l'unité universelle. 2 vols. Paris, 1822.
Le nouveau monde industriel et sociétaire. Besançon, 1829.
La fausse industrie morcelée, répugnante, mensongère, et l'antidote: l'industrie naturelle, combinée, attrayante, véridique, donnant quadruple produit. 2 vols. Paris, 1835–6.
(For manuscript work see *Les cahiers manuscrits de Fourier* by E. Poulat, Paris, 1957.)

Studies

Bourgin, H. Fourier, *Contribution à l'étude du socialisme français.* Paris, 1905.
Lehouck, E. *Fourier aujourd'hui.* Paris, 1966.
Manuel, F. E. *The Prophets of Paris.* Cambridge (Mass.), 1962.
Tosi, V. *Fourier e il suo falansterio.* Savona, 1921.
Vergez, A. *Fourier.* Paris, 1969.

2. *Saint-Simon*

Texts

Oeuvres complètes de Saint-Simon et Enfantin. 47 vols. Paris, 1865–76.
Oeuvres. 6 vols. Paris, 1966.
Textes choisis, edited by J. Dautry. Paris, 1951.
Selected Writings, translated with an introduction by F. M. H. Markham. Oxford, 1942.
Lettres d'un habitant de Genève à ses contemporains. Geneva, 1802–03. Edited by A. Pereire, Paris, 1925.
Introduction aux travaux scientifiques du XIX^e siècle. 2 vols. Paris, 1807–08.
Esquisse d'une nouvelle Encyclopédie. Paris, 1810.
Mémoire sur la science de l'homme. Paris, 1813.
Travail sur la gravitation universelle. Paris, 1813.
De la réorganisation de la société européenne. Paris, 1814. (In collaboration with A. Thierry.)
L'industrie. Paris, 1818.
La politique. Paris, 1819.
L'organisation. Paris, 1819–20.
Catéchisme des industriels. Paris, 1824.

Studies

Charléty, S. *Essai sur l'histoire du saint-simonisme.* Paris, 1896.
Dondo, M. M. *The French Faust, Henri de Saint-Simon.* New York, 1955.
Durkheim, E. *Le socialisme, sa définition, ses débuts. La doctrine saint-simonienne.* Edited by M. Mauss. Paris, 1928. Translated into English by C. Sattler as *Socialism and Saint-Simon,* Yellow Springs (Ohio), 1958.
Fazio, M. F. *Linea di sviluppo del pensiero di Saint-Simon.* Palermo, 1942.
Gurvitch, G. *Les fondateurs français de la scociologie contemporaine: Saint-Simon et P.-J. Proudhon.* Paris, 1955.
Leroy, M. *La vie véritable du comte de Saint-Simon.* Paris, 1925.
Manuel, F. E. *The New World of Henri de Saint-Simon.* Cambridge (Mass.), 1956.

Muckle, F. *Henri de Saint-Simon, Persönlichkeit und Werk*. Jena, 1908.
Vidal, E. *Saint-Simon e la scienza politica*. Milan, 1959.

3. *Proudhon*

Texts

Oeuvres complètes. 26 vols. Paris, 1867–71.
Correspondance. 14 vols. Paris, 1875.
Oeuvres complètes, edited by C. Bouglé and H. Moysset. 11 vols. Paris, 1920–39 (incomplete).
Selected Writings of Pierre-Joseph Proudhon, edited with an introduction by S. Edwards and translated by E. Fraser. London, 1970.
Qu'est-ce que la propriété? Paris, 1840. Translated by B. Tucker as *What is Property?* Princeton, 1876.
De la création de l'ordre dans l'humanité. Paris, 1843.
Système des contradictions économiques ou Philosophie de la misère. Paris, 1846. Translated by B. Tucker as *System of Economic Contradictions*. Boston, 1888.
Idée générale de la révolution du XIX[e] siècle. Paris, 1851. Translated by J. B. Robinson as *General Idea of the Revolution in the Nineteenth Century*, London, 1923.
La justice dans la révolution et dans l'église. Paris, 1858.
La guerre et la paix. Paris, 1861.
Du principe féderatif et de la nécessité de reconstituer le parti de la révolution. Paris, 1863.
De la capacité des classes ouvrières. Paris, 1865.

Studies

Ansart, P. *Sociologie de Proudhon*. Paris, 1967.
Brogan, C. *Proudhon*. London, 1936.
De Lubac, H. *Proudhon et le christianisme*. Paris, 1945. Translated by R. E. Scantlebury as *The Un-Marxian Socialist: A Study of Proudhon*. 2 vols. Paris, 1896.
Diehl, C. *P.-J. Proudhon, seine Lehre und sein Leben*. 3 vols. Jena, 1888–96.
Dolléans, E. *Proudhon*. Paris, 1948 (4th edition).
Gröndahl, B. *P.-J. Proudhon*. Stockholm, 1959.
Heintz, P. *Die Autoritätsproblematik bei Proudhon. Versuch einer immanenten Kritik*. Cologne, 1957.
Jackson, J. H. *Marx, Proudhon and European Socialism*. New York, 1962.
Lu, S. V. *The Political Theories of P.-J. Proudhon*. New York, 1922.
Prion, G. *Proudhon et syndicalisme révolutionnaire*. Paris, 1910.
Saint-Beuve, C. A. *Proudhon, sa vie et sa correspondance*. Paris, 1870.

Woodcock, G. *Pierre-Joseph Proudhon: A Biography*. London, 1956. (Highly recommended.)

Chapters on Proudhon can be found in, for example, *The Anarchists* by J. Joll (London, 1964), *A History of Socialist Thought*, Vol. 1 by G. D. H. Cole (London, 1953) and *Anarchism* by G. Woodcock (London, 1963).

Chapter V

Comte

Texts

Cours de philosophie positive. 6 vols. Paris, 1830–42. There is a loose English version (approved by Comte) by H. Martineau, *Cours, The Positive Philosophy of Auguste Comte.* 2 vols, London 1853.

Discours sur l'esprit positif. Paris, 1849. (This was originally prefixed to the *Traité philosophique d'astronomie populaire.*) Translated by Fr. S. Beesly as *A Discourse on the Positive Spirit.* London, 1903.

Discours sur l'ensemble du positivisme. Paris, 1848.

Calendrier positiviste. Paris, 1849.

Système de politique positive. 4 vols. 1851–54. Translated by J. H. Bridges and F. Harrison as *The System of Positive Polity,* 4 vols., London, 1857–77.

Catéchisme positiviste. Paris, 1852. Translated by R. Congreve as *The Catechism of Positive Religion.* London, 1858.

Appel aux conservateurs. Paris, 1855.

Synthèse subjective, ou Système universel des conceptions propres à l'état normal de l'humanité. Vol. 1, Paris, 1856.

Rather oddly, there is no complete and critical selection of Comte's works. H. Gouhier however has published *Oeuvres choisies d'Auguste Comte*, Paris, 1943, while C. Le Verrier has published in two volumes the first two lectures of the *Cours de philosophie positive* and the *Discours sur l'esprit positif*, Paris, 1943.

There are several collections of letters. *Lettres d'Auguste Comte à John Stuart Mill*, 1841–6 (Paris 1877), *Lettres à des positivistes anglais* (Paris, 1889), *Correspondance inédite d'Auguste Comte* (4 vols., Paris, 1903–04), *Nouvelles lettres inédites* (Paris, 1939).

Studies

Arbousse-Bastide, P. *La doctrine de l'éducation universelle dans la philosophie d'Auguste Comte.* 2 vols. Paris, 1957.

Auguste Comte. Paris, 1968.

Caird, E. *The Social Philosophy and Religion of Comte.* Glasgow, 1885.

Cresson, A. *Auguste Comte, sa vie, son oeuvre.* Paris, 1941.

Defourny, G. *La sociologie positiviste d'Auguste Comte.* Louvain, 1902.

De Lubac, H. *Le drame de l'humanisme athée.* Paris, 1944. Translated by E. M. Riley as *The Drama of Atheist Humanism.* London, 1950. (Comte is one of the philosophers considered in this work.)
Devolvé, J. *Réflexions sur la pensée comtienne.* Paris, 1932.
Ducassé, P. *Méthode et intuition chez Auguste Comte.* Paris, 1939.
Dumas, G. *Psychologie de deux Messies positivistes: Saint-Simon et Auguste Comte.* Paris, 1905.
Gouhier, H. *La vie d'Auguste Comte.* Paris, 1931.
——— *La jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme.* 3 vols. Paris, 1933–41. (Highly recommended.)
Gould, F. J. *Auguste Comte.* London, 1920.
Gruber, H. *Comte, der Begründer des Positivismus.* Freiburg i/B., 1889.
Hawkins, R. L. *Auguste Comte and the United States (1816–53).* Cambridge (Mass.), 1936.
Lacroix, J. *La sociologie d'Auguste Comte.* Paris, 1956.
Lévy-Bruhl, L. *La philosophie d'Auguste Comte.* Paris, 1900. Translated by K. de Beaumont-Klein as *The Philosophy of Auguste Comte.* New York, 1903.
Littré, E. *Auguste Comte et la philosophie positive.* Paris, 1863.
——— *Auguste Comte et Stuart Mill.* Paris, 1867.
Marvin, F. S. *Comte: The Founder of Sociology.* London, 1936.
Mill, J. S. *Auguste Comte and Positivism.* London, 1865.
Moschetti, A. M. *Auguste Comte e la pedagogia positiva.* Milan, 1953.
Negt, O. *Strukturbeziehungen zwischen den Gesellschaftslehren Comtes und Hegels.* Frankfort, 1964.
Peter, J. *Auguste Comte. Bild vom Menschen.* Stuttgart, 1936.
Whittaker, T. *Comte and Mill.* London, 1908.

Part II: Chapter VI

1. *Littré*

Texts

De la philosophie positive. Paris, 1845.
Application de la philosophie positive au gouvernement des sociétés. Paris, 1849.
Conservation, révolution et positivisme. Paris, 1852 (2nd edition, 1879).
Paroles de philosophie positive. Paris, 1859 (2nd edition, 1863).
Auguste Comte et la philosophie positive. Paris, 1863.
Auguste Comte et Stuart Mill. Paris, 1867.
Principes de philosophie positive. Paris, 1868.
La science au point de vue philosophique. Paris, 1873.
Fragments de philosophie positive et de sociologie contemporaine. Paris 1876. (The articles published in *De la philosophie positive* are reprinted in this work.)

Studies

Aquarone, S. *The Life and Works of Emile Littré*. Leyden, 1958.
Caro, E. *Littré et le positivisme*. Paris, 1883.
Charlton, D. G. See under General Works.
Six, L. *Littré devant Dieu*. Paris, 1962.

2. *Bernard*

Texts

Introduction à la médecine expérimentale. Paris, 1865. Translated by N. C. Green as *An Introduction to the Study of Experimental Medicine*. New York, 1927.
La science expérimentale. Paris, 1878.
Pensées. Notes détachées, edited by L. Delhoume. Paris, 1937.
Philosophie, edited by J. Chevalier. Paris, 1938.
Leçons sur les phénomènes de la vie communs aux animaux et aux végétaux. Paris, 1966.

Studies

Clarke, R. *Claude Bernard et la médecine expérimentale*. Paris, 1961.
Cotard, H. *La pensée de Claude Bernard*. Grenoble, 1945.
Foulquié, P. *Claude Bernard*. Paris (undated).
Lamy, P. *Claude Bernard et le matérialisme*. Paris, 1939.
Mauriac, P. *Claude Bernard*. Paris, 1941 (2nd edition 1954).
Olmsted, J. M. D. and E. H. *Claude Bernard and the Experimental Method in Medicine*. New York, 1952.
Sertillanges, A. D. *La philosophie de Claude Bernard*. Paris, 1944.
Virtanen, R. *Claude Bernard and his Place in the History of Ideas*. Lincoln (Nebraska), 1960.
Various Authors. *Philosophie et méthodologie scientifique de Claude Bernard*. Paris, 1966.

3. *Taine*

Texts

Les philosophes français du dix-neuvième siècle. Paris, 1857.
Essais de critique et d'histoire. Paris, 1858.
Histoire de la littérature anglaise. 4 vols. Paris, 1863–4. Translated by H. van Laun as *History of English Literature*, 2 vols, Edinburgh, 1873.
Nouveaux essais de critique et d'histoire. Paris, 1865.
Philosophie de l'art. Paris, 1865. Translated by J. Durand as *The Philosophy of Art*. New York, 1865. (Second French edition 1880.)
De l'intelligence. 2 vols. Paris, 1870. Translated by T. D. Hayes as *Intelligence*. London 1871.

Les origines de la France contemporaine. 5 vols. Paris, 1875–93.
Derniers essais de critique et d'histoire. Paris, 1894.

Studies

Aulard, A. *Taine, historien de la révolution française*. Paris, 1907.
Barzelotti, G. *Ippolito Taine*. Rome, 1896.
Boosten, J. P. *Taine et Renan et l'idée de Dieu*. Maastricht, 1936.
Castiglioni, G. *Taine*. Brescia. 1945.
Cresson, A. *Hippolyte Taine*. Paris, 1951.
Giraud, V. *Essai sur Taine: son œuvre et son influence*. Paris, 1901.
Hippolyte Taine: Études et documents. Paris, 1928.
Ippolito, F. G. *Taine e la filosofia dell'arte*. Roma, 1911.
Kahn, S. J. *Science and Aesthetic Judgment: A Study in Taine's Critical Method*. New York, 1953.
Lacombe, P. *La Psychologie des individus et des sociétés chez Taine*. Paris, 1906.
Taine, historien et sociologue. Paris, 1909.
La Ferla, G. *Ippolito Taine*. Rome, 1937.
Mongardini, C. *Storia e sociologia nell'opera di Hippolyte Taine*. Milan, 1965.
Relevant aspects of Taine's thought are discussed in such works as Benedetto Croce's *Estetica* and *Teoria e storia della storiografia* and H. Sée's *Science et philosophie de l'histoire* (2nd edition, Paris, 1933).

4. *Durkheim*

Texts

De la division du travail social. Paris, 1893. Translated by G. Simpson as *The Division of Labour in Society*, New York, 1952.
Les règles de la méthode sociologique. Paris, 1895. Translated by S. A. Solovay and J. H. Mueller as *The Rules of Sociological Method*, Chicago, 1938 (republished at Glencoe, Illinois, 1950).
Le suicide. Étude de sociologie. Paris, 1897. Translated by J. A. Spaulding and G. Simpson as *Suicide: A Study in Sociology*, Glencoe, Illinois, 1951).
Les formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie. Paris, 1912. Translated by J. W. Swain as *The Elementary Forms of the Religious Life: A Study in Religious Sociology*, London and New York, 1915.
Éducation et sociologie. Paris, 1922. Translated by J. D. Fox as *Education and Sociology*, Glencoe, Illinois, 1956.
Sociologie et philosophie. Paris, 1924. Translated by D. F. Pocock as *Sociology and Philosophy*, London and Glencoe, Illinois, 1953.

L'éducation morale. Paris, 1925, Translated by E. K. Wilson and H. Schnurer as *Moral Education: A Study in the Theory and Application of the Sociology of Education*, New York, 1961.

Le socialisme. Paris, 1928.

L'évolution pédagogique en France. France, 1938.

Leçons de sociologie: physique des mœurs et du droit. Paris, 1950. Translated by C. Brookfield as *Professional Ethics and Civic Morals*, London, 1957.

Montesquieu et Rousseau, précurseurs de la sociologie. Paris, 1953.

La science sociale et l'action. Introduction et présentation de J. C. Filloux. Paris, 1970.

There are various collections of articles by Durkheim, such as *Journal sociologique*, edited by J. Duvignaud, Paris, 1969. In English there is *Émile Durkheim, 1858–1917: A Collection of Essays, with Translations and a Bibliography*, edited by K. H. Wolff, Columbus, Ohio, 1960. This work also contains essays on Durkheim by various authors.

Studies

Aimard, G. *Durkheim et la science économique*. Paris, 1962.

Alpert, H. *Émile Durkheim and His Sociology*. New York, 1939.

Bierstedt, R. *Émile Durkheim*. New York and London, 1966.

Coser, L. A. *Masters of Sociological Thought*. New York, 1971. (Contains a chapter on Durkheim.)

Davy, G. *Durkheim, choix de textes avec étude du système sociologique*. Paris, 1911.

Duvignard, J. *Durkheim: sa vie, son œuvre, avec un exposé de sa philosophie*. Paris, 1965.

Fletcher, R. *The Making of Sociology*, Vol. 2. London, 1971.

Gehlke, C. E. *Émile Durkheim's Contributions to Sociological Theory*. New York, 1915.

La Capra, D. *Émile Durkheim: Sociologist and Philosopher*. Ithaca and London, 1972.

Lukes, S. *Émile Durkheim. His Life and Work. A Historical and Critical Study*. London, 1973. (Highly recommended. Includes a comprehensive bibliography.)

Nisbet, R. A. *Émile Durkheim*. Englewood Cliffs, N.J., 1965.

Parsons, T. *The Structure of Social Action*. New York, 1937, and Glencoe, Illinois, 1949.

Seger, I. *Durkheim and his Critics on the Sociology of Religion*. New York, 1957.

Vialatoux, J. *De Durkheim á Bergson*. Paris, 1939.

Wolff, K. H. (editor). See above under Texts.

5. *Lévy-Bruhl*

Texts

Histoire de la philosophie moderne en France. Paris. Translated by G. Coblence, London and Chicago, 1899.

La Philosophie de Jacobi. Paris, 1894.

La philosophie d' Auguste Comte. Paris, 1900. Translated by K. de Beaumont-Klein as *The Philosophy of Auguste Comte*, London, 1903.

Les fonctions fondamentales dans les sociétés inférieures. Paris, 1910. Translated by L. A. Clare as *How Natives Think*, London and New York, 1923.

La mentalité primitive. Paris, 1921. Translated by L. A. Clare as *Primitive Mentality*, London, 1928.

L'âme primitive. Paris, 1921. Translated by L. A. Clare as *The 'Soul' of the Primitive*, London, 1928.

Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive. Paris, 1931. Translated by L. A. Clare as *Primitives and the Supernatural*, London, 1936.

La mythologie primitive. Le monde mythique des Australiens et des Papous. Paris, 1935.

L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs. Paris, 1938.

Les carnets de Lucien Lévy-Bruhl. Paris, 1949.

Studies

Cailliet, E. *Mysticisme et 'mentalité mystique'. Étude d'un problème posé par les travaux de M. Lévy-Bruhl sur la mentalité primitive*. Paris, 1938.

Cazeneuve, J. *Lévy-Bruhl. Sa vie, son œuvre, avec un exposé de sa philosophie*. Paris, 1963.

Evans-Pritchard, E. *Lévy-Bruhl's Theory of Primitive Mentality*. Oxford, 1934.

Leroy, O. *La raison primitive. Essai de réfutation de la théorie du prélogisme*. Paris, 1927.

Chapter VII

1. *Cournot*

Texts

Recherches sur les principes mathématiques de la théorie des richesses. Paris, 1938. Translated by N. I. Bacon as *Researches into the Mathematical Principles of the Theory of Wealth*, London, 1877.

Exposition de la théorie des chances et des probabilités, Paris, 1843.

Essai sur les fondements de nos connaissances et sur les caractères de la critique philosophique. 2 vols. Paris, 1851. Translated by M. H. Moore as *An Essay on the Foundations of all Knowledge*, New York, 1956.

Traité de l'enchaînement dans les idées fondamentales dans les sciences et dans l'histoire. 2 vols. Paris, 1861. (The 2nd and 3rd editions, 1911 and 1922, are each comprised in one volume.)
Principes de la théorie des richesses. Paris, 1863.
Des institutions d'instruction publique en France. Paris, 1864.
Considérations sur la marche des idées et des événements dans les temps modernes. 2 vols. Paris, 1872. (Reissued Paris, 1934).
Matérialisme, vitalisme, nationalisme: Études sur l'emploi des données de la science en philosophie. Paris, 1875.
Souvenirs: 1760 à 1860, edited by E. P. Bottinelli. Paris, 1913.
There are some other writings in the fields of mathematics and economics which are not mentioned above.

Studies

Bottinelli, E. P. *A. Cournot, métaphysicien de la connaissance.* Paris, 1913.
Caizzi, B. *La filosofia di A. Cournot.* Bari, 1942.
Callot, E. *La philosophie biologique de Cournot.* Paris, 1959.
Darbon, A. *Le concept du hasard dans la philosophie de Cournot.* Paris, 1911.
De la Harpe, J. *De l'ordre et du hasard. Le réalisme critique d'Antoine Augustin Cournot.* Neuchatel, 1936.
Mentré, F. *Cournot et la renaissance du probabilisme au XIX*[e] *siècle.* Paris, 1908.
Milhaud, G. *Études sur Cournot.* Paris, 1927.
Ruyer, R. *L'humanité de l'avenir d'après Cournot.* Paris, 1930.
Segond, J. *Cournot et la psychologie vitaliste.* Paris, 1911.
An issue of the *Revue de métaphysique et de morale* (1905, vol. 13, is devoted to articles on Cournot by various authors.

2. *Renouvier*

Texts

Manuel de philosophie moderne. Paris, 1842.
Manuel de philosophie ancienne. Paris, 1844.
Manuel républicain de l'homme et du citoyen. Paris, 1848.
Essais de critique générale. 4 vols. Paris, 1854–64. (The four volumes treat respectively of logic, national psychology, the principles of Nature, and philosophy of history.)
La science de la morale. 2 vols. Paris, 1869.
Uchronie, l'utopie dans l'histoire. Esquisse historique du développement de la civilisation européenne, tel qu'il n'a pas été, tel qu'il aurait pu être. Paris, 1876.
Esquisse d'une classification systématique des systèmes philosophiques. 2 vols. Paris, 1885–6.
La philosophie analytique de l'histoire,. 4 vols. Paris, 1896–7.

Les dilemmes de la métaphysique pure. Paris, 1901.
Histoire et solution des problèmes métaphysiques. Paris, 1901.
Le personnalisme. Paris, 1903.
Les derniers entretiens, edited by L. Prat. Paris, 1904.
La critique de la doctrine de Kant, edited by L. Prat. Paris, 1906.

Studies

Foucher, L. *La jeunesse de Renouvier et sa première philosophie*. Paris, 1927.
Galli, G. *Prime linee di un idealismo critico e due studi sul Renouvier*. Turin, 1943.
Hamelin, O. *Le système de Renouvier*. Paris, 1927.
Lombardi, V. *Lo sviluppo del pensiero di Charles Renouvier*. Naples, 1932.
Méry, M. *La critique du christianisme chez Renouvier*. 2 vols. Paris, 1953.
Milhaud, G. *La philosophie de Charles Renouvier*. Paris, 1972.
Mouy, P. *L'idée de progrès dans la philosophie de Renouvier*. Paris, 1972.
Prat, L. *Charles Renouvier, philosophe*. Ariège, 1973.
Séailles, G. *La philosophie de Charles Renouvier*. Paris, 1905.
Verneaux, R. *L'idéalisme de Renouvier*. Paris, 1945. *Esquisse d'une théorie de la connaissance. Critique du néocriticisme*. Paris, 1954.

3. *Hamelin*

Texts

Essai sur les éléments principaux de la représentation. Paris, 1907.
Le système de Descartes, edited by L. Robin. Paris, 1910.
Le système d'Aristote, edited by L. Robin. Paris, 1920.
Le système de Renouvier, edited by P. Mary. Paris, 1927.
La théorie de l'intellect d'après Aristote et ses commentateurs, edited by E. Barbotin. Paris, 1953.
Le système du savoir, selections edited by L. Millet. Paris, 1956.

Studies

Beck, L. J. *La méthode synthétique de Hamelin*. Paris, 1935.
Carbonara, C. *L'idealismo di Octave Hamelin*. Naples, 1927.
Deregibus, A. *La metafisica critica di Octave Hamelin*. Turin, 1968.
Sesmat, A. *Dialectique. Hamelin et la philosophie chrétienne*. Paris, 1955.

4. *Brunschvicg*

Texts

Spinoza. Paris, 1894. (Later edition, with additional material, *Spinoza et ses contemporains*, Paris, 1923.)

La modalité du jugement. Paris, 1897. (Third edition, with a French translation of Brunschvicg's 1897 Latin thesis, Paris, 1964.)
L'idéalisme contemporain. Paris, 1905.
Les étapes de la philosophie des mathématiques. Paris, 1912.
Introduction à la vie de l'esprit. Paris, 1920.
L'expérience humaine et la causalité physique. Paris, 1922.
Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale. 2 vols. Paris, 1927.
La raison et la religion. Paris, 1939.
Descartes et Pascal, lecteurs de Montaigne. Neuchâtel, 1942.
Héritage de mots, héritage d'idées. Paris, 1945.
Écrits philosophiques, edited by A. R. Weill-Brunschvicg and C. Lehec. 3 vols. Paris, 1951–8.

Studies

Boriel, R. *Brunschvicg*. Paris, 1964.
Carbonara, C. *Léon Brunschvicg*. Naples, 1931.
Centineo, E. *La filosofia dello spirito di Léon Brunschvicg*. Palermo, 1950.
Cochet, M. A. *Commentaire sur la conversion spirituelle dans la philosophie de Léon Brunschvicg*. Brussels, 1937.
Deschoux, M. *La philosophie de Léon Brunschvicg*. Paris, 1949. (includes a full bibliography.)
Mersaut, J. *La philosophie de Léon Brunschvicg*. Paris, 1938.

Chapter VIII

1. *Ravaisson*

Texts

Essai sur la métaphysique d'Aristote. 2 vols. Paris, 1837–46.
L'habitude. Paris, 1839. (With an introduction by J. Baruzi, Paris, 1957.)
Rapport sur la philosophie en France au XIX^e siècle. Paris, 1867.
Testament philosophique et fragments, edited by C. Devivaise, Paris, 1932.

Studies

Bergson, H. *Notice sur la vie et les œuvres de M. Félix Ravisson-Mollien*. Reprinted in Bergson's *La pensée et le mouvant* (Paris, 1934) from *Comptes-rendus de l'Académie des sciences morales et politiques* (Paris, 1904). Also contained in *Testament philosophique et fragments*.
Dopp, J. *Félix Ravaisson, la formation de sa pensée d'après des documents inédits*. Louvain, 1933.

Valerio, C. *Ravaisson et l'idealismo romantico in Francia*. Naples, 1936.

2. *Lachelier*

Texts

Oeuvres. 2 vols. Paris, 1933.
De nature syllogismi. Paris, 1871.
Du fondement de l'induction. Paris, 1871. (The second edition, 1896, includes *Psychologie et métaphysique*, while the 1901 *Notes sur le pari de Pascal* are added in the fifth edition.)
Études sur le syllogisme. Paris, 1907.
Lachelier, la nature, l'esprit, Dieu, edited by L. Millet. Paris, 1955.
The Philosophy of Jules Lachelier, edited by E. G. Ballard. The Hague, 1960. This work contains translations of *Du fondement de l'induction*, *Psychologie et métaphysique* and *Pari de Pascal*, with an introduction by the editor.

Studies

Agosti, V. *La filosofia di Jules Lachelier*. Turin 1952.
Giglio, P. *L'ideale della libertà nella filosofia di Lachelier*. Rome, 1946.
Jolivet, R. *De Rosmini à Lachelier*. Paris, 1953.
Mauchassat, G. *L'idéalisme de Lachelier*. Paris, 1961.
Millet, L. *Le symbolisme dans la philosophie de Jules Lachelier*. Paris, 1959.
Séailles, G. *La philosophie de Jules Lachelier*. Paris, 1921.
Mention can also be made of G. Devivaise's article *La philosophie religieuse de Jules Lachelier* in the *Revue des sciences philosophiques et théologiques* (139, pp. 435–64).

3. *Boutroux*

Texts

De la contingence des lois de la nature. Paris, 1874. Translated by F. Rothwell as *The Contingency of the Laws of Nature*, London and Chicago, 1916.
De l'idée de loi naturelle dans la science et la philosophie contemporaines. Paris, 1895. Translated by F. Rothwell as *Natural Law in Science and Philosophy*, London, 1914.
Études d'histoire de la philosophie. Paris, 1897. Translated by F. Rothwell as *Historical Studies in Philosophy*, London, 1912.
La science et la religion dans la philosophie contemporaine. Paris, 1908. Translated by J. Nield as *Science and Religion in Contemporary Philosophy, London*, 1909.
La nature et l'esprit. Paris, 1926. (This posthumous publication includes the programme for Boutroux's Gifford Lectures.)

Studies

Baillot, A. *Emile Boutroux et la pensée religieuse.* Paris, 1958.
Crawford, L. S. *The Philosophy of Émile Boutroux.* New York, 1929.
La Fontaine, A. P. *La philosophie d'Émile Boutroux.* Paris, 1921.
Ranzoli, C. *Boutroux. La vita, il pensiero filosofico.* Milan, 1924.
Schyns, M. *La philosophie d'Émile Boutroux.* Paris, 1924.

4. *Fouillée*

Texts

La philosophie de Platon. Paris, 1869.
La liberté et le déterminisme. Paris, 1872.
La philosophie de Socrate. Paris, 1874.
La science sociale contemporaine. Paris, 1880.
Critique des systèmes de morale contemporains. Paris, 1883.
L'avenir de la métaphysique. Paris, 1889
L'évolutionnisme des idées-forces. Paris, 1890.
Psychologie des idées-forces. 2 vols. Paris, 1893.
Le mouvement idéaliste et la réaction contre la science positive. Paris, 1896.
Les éléments sociologiques de la morale. Paris, 1905.
Morale des idées-forces. Paris, 1908.
La pensée et les nouvelles écoles anti-intellectualistes. Paris, 1911.
Esquisse d'une interprétation du monde. Paris, 1913.

Studies

Ganne de Beaucoudrey, E. *La psychologie et la métaphysique des idées-forces chez Alfred Fouillée.* Paris, 1936.
Guyau, A. *La philosophie et la sociologie d'Alfred Fouillée.* Paris, 1913.
Moretti Costanzi, T. *Il pensiero di Alfred Fouillée.* Naples, 1936.
Pawlicky, A. *Alfred Fouillée's neue Theorie der Ideenkräfte.* Vienna, 1893.

5. *Guyau*

Texts

La morale d'Épicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines. Paris, 1878.
La morale anglaise contemporaine. Paris, 1879.
Les problèmes de l'esthétique contemporaine. Paris, 1884.
Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction. Paris, 1885. Translated by G. Kapteyn as *A Sketch of Morality Independent of Obligation or Sanction,* London, 1898.
L'irréligion de l'avenir. Paris, 1887. Translated at *The Non-Religion of the Future,* London, 1897 (reprinted at New York, 1962).

L'art au point de vue sociologique. Paris, 1889.
Éducation et hérédité. Paris, 1889. Translated by W. J. Greenstreet as *Education and Heredity*, London, 1891.
La genèse de l'idée de temps. Paris, 1890.

Studies

Aslan, G. *La morale selon Guyau*. Paris, 1906.
Fouillée, A. *La morale, l'art et la religion d'après Guyau*. Paris, 1889 (new edition 1901).
Royce, J. 'J. M. Guyau' in *Studies of Good and Evil*. New York, 1925.
Tisbe, A. *L'arte, la morale, la religione nel J.-M. Guyau*. Rome, 1938.

Chapters IX–X

Bergson

Texts

Oeuvres. Édition du centenaire. Paris, 1959. Introduction by H. Gouhier, with notes by A. Robinet.
Quid Aristoteles de loco senserit. Paris, 1889. (Doctorate thesis, translated by R. Mossé-Bastide as *L'Idée de lieu chez Aristote* and published in *Les études Bergsoniennes*, Vol. 2, Paris, 1949.)
Essai sur les données immédiates de la conscience. Paris, 1889. Translated by F. L. Pogson as *Time and Free Will: an Essay on the Immediate Data of Consciousness*, London and New York, 1910.
Matière et mémoire. Paris, 1896. Translated by N. M. Paul and W. S Palmer as *Matter and Memory*, London and New York, 1911.
Le rire. Paris, 1900. Translated by G. C. Brereton and F. Rothwell as *Laughter, An Essay on the Meaning of the Comic*, New York, 1910.
Introduction à la métaphysique. Paris, 1903 (in the *Revue de la métaphysique. et de morale*, Vol. 11). Translated by T. E. Hulme as *An Introduction to Metaphysics*, London and New York, 1912.
L'évolution créatrice. Paris, 1907. Translated by A. Mitchell as *Creative Evolution*, London and New York, 1911.
L'énergie spirituelle. Paris, 1919. Translated by H. Wildon Carr as *Mind-Energy*, London and New York, 1935.
Durée et simultanéité. Paris, 1922. (Second edition, with three appendices, Paris, 1923.)
Les deux sources de la morale et de la religion. Paris, 1932. Translated by R. A. Audra and C. Brereton, with the assistance of W. Horsfall-Carter, as *The Two Sources of Morality and Religion*, London and New York, 1935.

La pensée et le mouvant. Paris, 1934. Translated by M. L. Andison as *The Creative Mind*, New York, 1946.
Écrits et paroles, edited by R. M. Mossé-Bastide. 3 vols. Paris, 1957–9.

Studies

Adolphe, L. *La philosophie religieuse de Bergson*. Paris, 1946.
La dialectique des images chez Bergson. Paris, 1951.
Alexander, I. W. *Bergson: Philosopher of Reflection*. London, 1957.
Barthelemy-Madaule, M. *Bergson*. Paris, 1968.
Benda, J. *Le bergsonisme*. Paris, 1912.
Sur le succès du bergsonisme. Paris, 1914.
Carr, H. W. *The Philosophy of Change*. London and New York, 1912.
Chevalier, A. *Bergson*. Paris, 1926. Translated by L. A. Clare as *Henri Bergson*, New York, 1928. (New French edition, revised by Bergson himself, Paris, 1948.)
Entretiens avec Bergson. Paris, 1959.
Copleston, F. C. *Bergson and Morality*. London, 1955. (Proceedings of the British Academy, vol. 41.)
Cresson, A. *Bergson*. Paris, 1955.
Cunningham, G. W. *A Study in the Philosophy of Bergson*. New York, 1916.
Delhomme, J. *Vie et conscience de la vie: Essai sur Bergson*. Paris, 1954.
Fabris, M. *La filosofia sociale di Henri Bergson*. Bari, 1966.
Fressin, A. *La perception chez Bergson et chez Merleau-Ponty*. Paris, 1967.
Giusso, L. *Bergson*. Milan, 1949.
Gouhier, H. *Bergson et le Christ des évangiles*. Paris, 1961.
Guitton, J. *La vocation de Bergson*. Paris, 1960.
Hanna, T. (editor). *The Bergsonian Heritage*. New York and London, 1962. (Articles by various authors.)
Heidsieck, F. *Henri Bergson et la notion d'espace*. Paris, 1961.
Husson, L. *L'intellectualisme de Bergson*. Paris, 1947.
Jankélévitch, V. *Henri Bergson*. Paris, 1959.
Lacombe, R. E. *La psychologie Bergsonienne*. Paris, 1933.
Le Roy, E. *Une philosophie nouvelle: Henri Bergson*. Paris, 1912. Translated by V. Benson as *The New Philosophy of Henri Bergson*. New York, 1913.
Lindsay, A. D. *The Philosophy of Henri Bergson*. London, 1911.
McKellan Stewart, J. *A Critical Exposition of Bergson's Philosophy*. London, 1911.
Marietti, A. *Les formes du mouvement chez Bergson*. Paris, 1953.
Maritain, J. *La philosophie bergsonienne*. Paris, 1930.
Mathieu, V. *Bergson: 'Il profondo e la sua espressione.'* Turin, 1954.

Metz, A. *Bergson et le bergsonisme*. Paris, 1933.
Mossé-Bastide, R. M. *Bergson, éducateur*. Paris, 1955.
Moore, J. M. *Theories of Religious Experience, with special reference to James, Otto and Bergson*. New York, 1938.
Mousélos, G. *Bergson et les niveaux de réalité*. Paris, 1964.
Olgiate, F. *La filosofia di Enrico Bergson*. Turin, 1914. (second edition, 1922.)
Pflug, G. *Henri Bergson. Quellen und Konsequenzen einer induktiven Metaphysik*. Berlin, 1959.
Rideau, E. *Les rapports de la matière et de l'esprit dans le bergsonisme*. Paris, 1932.
Ruhe, A. *Henri Bergson*. London, 1914.
Russell, B. *The Philosophy of Bergson*. London, 1914.
Scharfstein, B. A. *Roots of Bergson's Philosophy*. New York, 1943.
Segond, J. *L'intuition bergsonienne*. Paris, 1913.
Sertillanges, A. D. *Henri Bergson et le Catholicisme*. Paris, 1941.
Stallknecht, N. P. *Studies in the Philosophy of Creation, with especial reference to Bergson and Whitehead*. Princeton, 1934.
Stephen, K. *The Misuse of Mind. A Study of Bergson's Attack on Intellectualism. London, 1922.*
Sundin, H. *La théorie bergsonienne de la religion*. Paris, 1948.
Thibaudet, A. *Le bergsonisme*. 2 vols. Paris, 1924.
Trotignon, P. *L'idée de vie chez Bergson et la critique de la métaphysique*. Paris, 1968.
There are several collections of articles by various authors. Mention should be made of *Etudes bergsoniennes*, 6 vols., Paris, 1948–61, which also contain some writings of Bergson himself. Another collection is *Pour le centenaire de Bergson*, Paris, 1959. Also *Bergson et nous*, 2 vols., Paris, 1959–60, and *Hommage à Henri Bergson*, Brussels, 1959.

Chapter XI

1. *Ollé-Laprune*

Texts

La philosophie de Malebranche. Paris, 1870.
De la certitude morale. Paris, 1880.
Essai sur la morale d'Aristote. Paris, 1881.
La philosophie et le temps présent. Paris, 1890.
Les sources de la paix intellectuelle. Paris, 1892.
Le Prix de la vie. Paris, 1894.
La vitalité chrétienne. Paris, 1901.
La raison et le rationalisme. Paris, 1906.
Croyance religieuse et croyance intellectuelle. Paris, 1908.

Studies

Acutis, G. *Un grande maestro: Ollé-Laprune*. Turin, 1947.
Blondel, M. *Ollé-Laprune*. Paris, 1925.
Crippa, R. *Il pensiero di Léon Ollé-Laprune*. Brescia, 1947.
Fonsegrive, G. *Léon Ollé-Laprune. L'homme et le penseur*. Paris, 1912.
There is an article on Ollé-Laprune by E. Boutroux in the *Revue philosophique* for 1903. See also G. Goyau's introduction (*Un philosophe chrétien*) to *La vitalité chrétienne*.

2. *Blondel*

Texts

L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique. Paris, 1893. (Revised edition, Paris, 1950, in *Premiers écrits*.)
De vinculo substantiali et de substantia composita apud Leibnitium. Paris, 1893. (A French version, *Une énigme historique: le 'Vinculum substantiale' d'après Leibniz*, was published at Paris in 1930.)
La pensée. 2 vols. Paris, 1934.
L'être et les êtres. Paris, 1935.
Action. 2 vols. Paris, 1936–7. (Not to be confused with the original *L'Action*.)
La philosophie et l'esprit chrétien. 2 vols. Paris, 1944–6.
Exigences philosophiques du christianisme. Paris, 1950.
Premiers écrits. Paris, 1956.
Carnets intimes. 2 vols. Paris, 1901–66.
Blondel published a considerable number of essays. His *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique* (1896, and included in *Premiers écrits*) and his *Histoire et dogme* (1904, also in *Premiers écrits*) have been translated into English, with an introduction, by A. Dru and I. Trethowan as *Maurice Blondel: The Letter on Apologetics and History and Dogma*. London, 1914.
As for letters, *Lettres philosophiques* appeared at Paris in 1961, while Blondel's correspondence with Auguste Valensin was published in three volumes at Paris, 1957–65, and his *Correspondance philosophique avec Laberthonnière* appeared at Paris in 1962.
Études blondéliennes has been published from time to time, from 1951, by the *Société des amis de Maurice Blondel*.

Studies

Archambault, P. *Vers un réalisme intégral. L'œuvre philosophique de Maurice Blondel*. Paris, 1928.
Initiation à la philosophie blondélienne, en forme de court traité de métaphysique. Paris, 1946.

(Archambault and Others). *Hommage à Maurice Blondel.* Paris, 1946.

Bouillard, H. *Bergson et le christianisme.* Paris, 1961.

Buonaiuti, E. *Blondel.* Milan, 1926.

Cartier, A. *Existence et vérité. Philosophie blondélienne de l'action et problématique existentielle.* Paris, 1955.

Cramer, T. *Le problème religieux dans la philosophie de l'Action.* Paris, 1912.

Crippa, R. *Il realismo integrale di Maurice Blondel.* Milan, 1954.

Duméry, H. *La philosophie de l'action. Essai sur l'intellectualisme blondélien.* Paris, 1948.

——— *Raison et religion dans la philosophie de l'action.* Paris, 1963.

École, J. *La métaphysique dans la philosophie de Blondel.* Paris and Louvain, 1959.

Giordano, V. *La scienza della practica in Maurice Blondel.* Palermo, 1955.

Hayen, A. *Bibliographie blondélienne (1888–1951).* Paris and Louvain, 1953.

Henrici, P. *Hegel und Blondel. Eine Untersuchung über Form und Sinn der Dialektik in der 'Phänomenologie des Geistes' und der ersten 'Action'* Pullach (Munich), 1958.

Lacroix, J. *Maurice Blondel. Sa vie, son oeuvre.* Paris, 1963.

La Via, V. *Blondel e la logica dell'azione.* Catania, 1964.

Lefèvre, F. *L'itinéraire philosophique de Maurice Blondel.* Paris, 1928.

McNeill, J. J. *The Blondelian Synthesis. A Study of the Influence of German Philosophical Sources on the Formation of Blondel's Method and Thought.* Leiden, 1966.

Paliard, J. *Maurice Blondel, ou le dépassement chrétien.* Paris, 1950.

Polato, F. *Blondel e il problema della filosofia come scienza.* Bologna, 1965.

Renault, M. *Déterminisme et liberté dans 'l'Action' de Maurice Blondel.* Lyons, 1965.

Romeyer, B. *La philosophie religieuse de Maurice Blondel. Origine, évolution, maturité et son achèvement.* Paris, 1943.

Saint-Jean, R. *Genèse de l'Action, 1882–93.* Paris, 1965.

Sartori, L. *Blondel e il cristianesimo.* Padua, 1953.

Sciacca, M. F. *Dialogo con Maurice Blondel.* Milan, 1962.

Somerville, J. M. *Total Commitment. Blondel's L'Action.* Washington, D.C., 1968.

Tayman's d'Eypermon, F. *Le blondélisme.* Louvain, 1935.

Tresmontant, C. *Introduction à la métaphysique de Maurice Blondel.* Paris, 1963.

Valensin, A. (with Y. de Montcheuil). *Maurice Blondel.* Paris, 1934.

Valori, P. *Maurice Blondel e il problema d'una filosofia cattolica.* Rome, 1950.

3. *Laberthonnière*

Texts

Oeuvres. 2 vols. Paris, 1948–55.
Essais de philosophie religieuse. Paris, 1903.
Le réalisme chrétien et l'idéalisme grec. Paris, 1904.
Positivisme et catholicisme. Paris, 1911.
Le témoignage des martyrs. Paris, 1912.
Sur le chemin du catholicisme. Paris, 1913.
As stated in the text, in 1913 Laberthonnière was prohibited from publishing. One or two works, pretty well written by him, were published by friends. But the bulk of his writings had to await posthumous publication, edited by L. Canet. Among these are:
Études sur Descartes. 2 vols. Paris, 1935.
Études de philosophie cartésienne et premiers écrits philosophiques. Paris, 1938.
Esquisse d'une philosophie personnaliste. Paris, 1942.
A volume of philosophical correspondence between Blondel and Laberthonnière appeared at Paris in 1961, edited by C. Tresmontant.

Studies

Abauzit, F. *La pensée du père Laberthonnière*. Paris, 1934.
Ballarò, R. *La filosofia di Lucien Laberthonnière*. Rome, 1927.
Bonafede, G. *Lucien Laberthonnière, studio critico con pagine scelte*. Palermo, 1958.
Castelli, F. *Laberthonnière*. Milan, 1927.
D'Hendercourt, M. M. *Essai sur la philosophie du père Laberthonnière*. Paris, 1948.
Golinas, J. P. *La restauration du Thomisme sous Léon XIII et les philosophies nouvelles. Études de la pensée de M. Blondel et du père Laberthonnière*. Washington, D.C., 1959.

Chapter XII

1. *Maritain*

Texts

La philosophie bergsonienne. Paris, 1914 (3rd edition 1948). Translated by M. L. and J. G. Andison as *Bergsonian Philosophy and Thomism*, New York, 1955.
Art et scolastique. Paris, 1920 (and subsequent editions). Translated by J. F. Scanlan as *Art and Scholasticism*, with Other Essays, London, 1930.
Éléments de philosophie. I, *Introduction générale à la philosophie*. Paris, 1920. II, *L'ordre des concepts*. Paris, 1923.

Théonas. Paris, 1921. Translated by F. J. Sheed as *Theonas: Conversations of a Sage*, London and New York, 1933.

Introduction à la philosophie. Paris, 1925. Translated as *Introduction to Philosophy*, London, 1930.

Trois réformateurs. Paris, 1925. Translated as *Three Reformers: Luther, Descartes, Rousseau*, London, 1928.

Réflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre. Paris, 1924.

La primauté du spirituel. Paris, 1927. Translated by J. F. Scanlan as *The Things That are not Caesar's*, London, 1930.

Le Docteur angélique. Paris, 1929. Translated by J. F. Scanlan as *St Thomas Aquinas, Angel of the Schools*, London, 1942.

Distinguer pour unir, ou les degrés du savoir. Paris, 1932 (4th edition, Paris, 1946). Translated by G. B. Phelan as *The Degrees of Knowledge*, New York and London, 1959.

Le songe de Descartes. Paris, 1932. Translated by M. L. Andison as *The Dream of Descartes*, New York, 1944, and London, 1946.

De la philosophie chrétienne. Paris, 1933. Translated by E. H. Flannery as *An Essay on Christian Philosophy*, New York, 1955.

Du régime temporel et de la liberté. Paris, 1933. Translated by R. O'Sullivan as *Freedom in the Modern World*, London, 1935.

Sept leçons sur l'être et les premiers principes de la raison spéculative. Paris, 1934. Translated as *A Preface to Metaphysics: Seven Lectures on Being*, London and New York, 1939.

Frontières de la poésie et autres essais. Paris, 1935. Translated by J. W. Evans as *Art and Scholasticism and the Frontiers of Poetry*, New York, 1962. (The earlier translation, mentioned above, of *Art et scolastique* also contains a translation of the essay on the frontiers of poetry.)

Science et sagesse. Paris, 1935. Translated by B. Wall as *Science and Wisdom*, London and New York, 1940.

Humanisme intégral. Paris, 1936. Translated by M. R. Adamson as *True Humanism*, London and New York, 1938.

Situation de la poésie. Paris, 1938. Translated by M. Suther as *The Situation of Poetry*, New York, 1955.

Scholasticism and Politics, edited by M. J. Adler. London, 1940.

Les droits de l'homme et la loi naturelle. New York, 1942.

Christianisme et démocratie. New York, 1943.

Redeeming the Time. Various essays translated by H. L. Binsse. London, 1943.

Education at the Crossroads. New Haven, 1943.

De Bergson à Thomas d'Aquin. New York, 1944, and Paris, 1947.

Court traité de l'existence et de l'existant. Paris, 1947. Translated by L. Galantière and G. B. Phelan as *Existence and the Existent,* New York, 1948.

La personne et le bien commun. Paris, 1947. Translated by J. J. Fitzgerald as *The Person and the Common Good,* London, 1948.

Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale. Paris, 1951.

Man and The State. Chicago, 1951.

The Range of Reason. New York, 1952.

Approches de Dieu. Paris, 1953. Translated by P. O'Reilly as *Approaches to God,* New York, 1954.

Creative Intuition in Art and Poetry. New York, 1953.

On the Philosophy of History. New York, 1957, London, 1959.

La philosophie morale: Vol. 1, Examen historique et critique des grands systèmes. Paris, 1960. Translated by M. Suther and Others as *Moral Philosophy: An Historical and Critical Survey of the Great Systems,* London, 1964.

The Responsibility of the Artist. New York, 1960.

Dieu et la permission du mal. Paris, 1963. Translated by J. W. Evans as *God and the Permission of Evil,* Milwaukee, 1966.

Carnet de Notes. Paris, 1964.

For a fuller bibliography see *The Achievement of Jacques and Raïssa Maritain: A Bibliography, 1906–61* by D. and I. Gallagher. New York, 1962.

Studies

Bars, H. *Maritain en notre temps.* Paris, 1959.

La politique selon Jacques Maritain. Paris, 1961.

Cassata, M. L. *La pedagogia di Jacques Maritain.* Palermo, 1953.

Croteau, J. *Les fondements thomistes du personnalisme de Maritain.* Ottawa, 1955.

Evans, J. W. (editor). *Jacques Maritain: The Man and his Achievement.* New York, 1965.

Fecher, C. A. *The Philosophy of Jacques Maritain.* Westminster, Maryland, 1953.

Forni, G. *La filosofia della storia nel pensiero politico di Jacques Maritain.* Bologna, 1965.

Lundgaard Simonsen, V. *L'esthétique de Jacques Maritain.* Paris, 1956.

Maritain, Raïssa. *Les grandes amitiés.* 2 vols. New York 1941. Translated by J. Kernan as (Vol. 1) *We have been Friends Together* and (Vol. 2) *Adventures in Grace,* New York, 1942 and 1945.

Michener, N. W. *Maritain on the Nature of Man in a Christian Democracy.* Hull (Canada), 1955.

Pavan, A. *La formazione del pensiero di Jacques Maritain.* Padua, 1967.
Phelan, G. B. *Jacques Maritain.* New York, 1937.
Timosaitis, A. *Church and State in Maritain's Thought.* Chicago, 1959.
Volume V of *The Thomist* (1943), devoted to the thought of Maritain, has been published separately as *The Maritain Volume of the Thomist*, New York, 1943.

2. *Gilson*

Texts

Index scolastico-cartésien. Paris, 1913.
La liberté chez Descartes et la théologie. Paris, 1913.
Le Thomisme. Introduction à l'étude de S. Thomas d'Aquin. Strasbourg, 1919. There have been a number of revised and enlarged editions. The English version, *The Christian Philosophy of St Thomas Aquinas* (New York, 1956) is really a work on its own.
La philosophie au moyen-âge. Paris, 1922. A revised and enlarged edition appeared at Paris in 1944.
La philosophie de S. Bonaventure. Paris, 1924. Translated by I. Trethowan as *The Philosophy of St Bonaventure*, London, 1938. Second French edition, Paris, 1943.
Introduction à l'étude de S. Augustin. Paris, 1929. Second edition, Paris, 1943. Translated by L. E. M. Lynch as *The Christian Philosophy of Saint Augustin*, New York, 1960; London, 1961.
Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien. Paris, 1930.
L'esprit de la philosophie médiévale. 2 vols. Paris, 1932. Second edition, Paris, 1944: in one volume, 1948. Translated by A. H. C. Downes as *The Spirit of Medieval Philosophy*, London, 1950.
La théologie mystique de S. Bernard. Paris, 1934. Translated by A. H. C. Downes as *The Mystical Theology of St Bernard*, London, 1940. Second French edition, Paris, 1947.
Héloïse et Abélard. Paris, 1938 (new edition, 1964). Translated by L. K. Shook as *Heloïse and Abelard*, London, 1953.
Dante et la philosophie. Paris, 1939. Translated by D. Moore as *Dante the Philosopher*, New York, 1949. Second French edition, Paris, 1953.
The Unity of Philosophical Experience. New York, 1937; London, 1955.
Réalisme thomiste et critique de la connaissance. Paris, 1939.
L'être et l'essence. Paris, 1948. English revision, *Being and Some Philosophers*, Toronto, 1949. Second French edition, Paris, 1962.
Les métamorphoses de la Cité de Dieu. Louvain, 1952.

Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales. Paris, 1952.
Christian Philosophy in the Middle Ages. London, 1955.
Peinture et réalité. Paris, 1958. English version, *Painting and Reality*, New York, 1958.
Éléments de philosophie chrétienne. Paris, 1960. English version, *Elements of Christian Philosophy*, New York, 1960.
Le philosophe et la théologie. Paris, 1960. Translated by E. Gilson as *The Philosopher and Theology*, New York, 1962.
Modern Philosophy, Descartes to Kant. New York, 1962. (In collaboration with T. Langan.)
Introduction aux arts de beau. Paris, 1963.
The Spirit of Thomism. New York, 1964.
Recent Philosophy, Hegel to the Present. New York, 1966. (In collaboration with A. Maurer.)

Studies

Edie, C. J. (editor). *Mélanges offerts à Étienne Gilson*. Paris and Toronto, 1959. (This volume includes a bibliography of books and articles by Gilson up to the date of printing.)
Quinn, J. M. *The Thomism of Étienne Gilson: A Critical Study*, Villanova, Pa., 1971.

3. *Maréchal*

Texts

Le point de départ de la métaphysique. Leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance. 5 vols. Vols. 1, 2 and 3, Bruges and Paris, 1922–3; Vol. 4, Brussels, 1947; Vol. 5, Louvain and Paris, 1926.
Études sur la psychologie des mystiques. 2 vols. Vol. 1, Bruges and Paris, 1924; Vol. 2, Brussels, 1937. Translated (in part) by A. Thorold as *Studies in the Psychology of the Mystics*, London, 1927.
Précis d'histoire de la philosophie moderne. Vol. 1, *De la Renaissance à Kant*. Louvain, 1933. (This is the only volume.)
Mélanges Maréchal. Vol. 1, Oeuvres. Brussels, 1950. (A collection of articles, with a bibliography.)

Studies

Casula, M. *Maréchal e Kant*. Rome, 1955.
Mélanges Maréchal, Vol. 2. Paris, 1950.
Muck, O. *Die transzendentale Methode in der scholastischen Philosophie der Gegenwart*. Innsbruck, 1964. Translated by W. J. Seidensticker as *The Transcendental Method*, New York, 1968.

Chapter XIII

1. *Poincaré*

Texts

Oeuvres de Jules Henri Poincaré. 11 vols. Paris, 1928–56. (Vol. 2 contains a biography by G. Darboux, while Vol. 11 contains centenary lectures on Poincaré.)

La science et l'hypothèse. Paris, 1902. Translated by W. J. Greenstreet as *Science and Hypothesis*, London, 1905; New York, Dover Publications, 1952.

La valeur de la science. Paris, 1905. Translated by G. B. Halsted as *The Value of Science*, London, 1907.

Science et méthode. Paris, 1908. Translated by F. Maitland as *Science and Method*, London, 1914.

Dernières Pensées. Paris, 1912. Translated by J. W. Bolduc as *Mathematics and Science: Last Essays*, New York, 1963.

Studies

Bellivier, A. *Henri Poincaré, ou la vocation souveraine.* Paris, 1956.

Frank, P. *Modern Science and Its Philosophy.* Cambridge, Mass., 1949.

Hadamard, J. S. *The Early Scientific Work of Henri Poincaré.* Houston, Texas, 1922.

The Later Scientific Work of Henri Poincaré. Houston, Texas, 1933.

(Both of the above are Rice Institute Pamphlets.)

Popper, K. R. *The Logic of Scientific Discovery.* London, 1959.

Revue de métaphysique et de morale. Vol. 211 (1913), pp. 585–718.

2. *Duhem*

Texts

Le potentiel thermodynamique et ses applications à la mécanique chimique et à la théorie des phénomènes électriques. Paris, 1886.

Le mixte et la combination chimique. Essai sur l'évolution d'une idée. Paris, 1902.

Les théories électriques de J. Clerk Maxwell. Étude historique et critique. Paris, 1902.

L'évolution de la mécanique. Paris, 1903.

Les origines de la statique. 2 vols. Paris, 1905–06.

La théorie physique, son objet et sa structure. Paris, 1906. The second edition (1914) has been translated by P. P. Wiener as *The Aim and Structure of Physical Theory*, Princeton, 1954.

Études sur Léonard de Vinci; ceux qu'il a lus et ceux qui l'ont lu. 3 vols. Paris, 1906–13.

Essai sur la notion de théorie physique de Platon à Galilée. Paris, 1908.
Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic. 8 vols. Paris, 1913–58.

Studies

Duhem, H. P. *Un savant français: P. Duhem.* Paris, 1936.
Frank, P. *Modern Science and its Philosophy.* Cambridge, Mass., 1949.
Humbert, P. *Pierre Duhem.* Paris, 1923.
Mieli, A. *L'opera di Pierre Duhem come storico della scienza.* Grottaferrata, 1917.
Picard, E. *La vie et l'œuvre de Pierre Duhem.* Paris, 1922.
Popper, K. R. *The Logic of Scientific Discovery.* London, 1959.
There are several notable articles on Duhem, such as "La philosophie-scientifiquede M. Duhem" by A. Rey in the *Revue de métaphysiquede et morale* (vol. 12, 1904, pp. 699–744) and 'Duhem versus Galilée" in *The British Journal for the Philosophy of Science* (1957, pp. 237–248).

3. *Milhaud*

Texts

Leçons sur l'origine de la science grecque. Paris, 1893.
Essai sur les conditions et les limites de la certitude logique. Paris, 1894.
Le rationnel. Paris, 1898.
Les philosophes-géomètres de la Grèce. Platon et ses prédécesseurs. Paris, 1900.
Le positivisme et le progrès de l'esprit. Étude critique sur Auguste Comte. Paris, 1902.
Études sur la pensée scientifique chez les Grecs et chez les modernes. Paris, 1906.
Nouvelles études sur l'histoire de la pensée scientifique. Paris, 1911.
Descartes, savant. Paris, 1923.
Études sur Carnot. Paris, 1927.
La philosophie de Charles Renouvier. Paris, 1927.
(The last three works were published posthumously.)

Studies

Nadal, A. *Gaston Milhaud* in *Revue d'histoire des sciences* (Vol. 12, 1959, pp. 1–14).
See also the *Bulletin de la société française de philosophie* of 1961 for articles by various authors on *Emile Meyerson and Gaston Milhaud.*

4. *Meyerson*

Texts

Identité et réalité. Paris, 1908. Translated by K. Loewenberg as *Identity and Reality*, London and New York, 1930.
De l'explication dans les sciences. 2 vols. Paris, 1921.
La déduction relativiste. Paris, 1925.
Du cheminement de la pensée. 3 vols. Paris, 1931.
Réel et déterminisme dans la physique quantique. Paris, 1933.
Essais. (posthumous.) Paris, 1936.

Studies

Abbagnano, N. *La filosofia di Émile Meyerson e la logica dell'identità*. Naples, 1929.
Boas, G. *A Critical Analysis of the Philosophy of Émile Meyerson*. Baltimore, 1930.
Kelly, T. R. *Explanation and Reality in the Philosophy of Émile Meyerson*. Princeton, N.J., 1937.
La Lumia, J. *The Ways of Reason: A Critical Study of the Ideas of Émile Meyerson*. London, 1967.
Metz, A. *Meyerson, une nouvelle philosophie de la connaissance*. Paris, 1932; 2nd edition, 1934.
Stumpfer, S. *L'explication scientifique selon Émile Meyerson*. Luxembourg, 1929.
See also the essays by various authors under the general title *Émile Meyerson et Gaston Milhaud* in the *Bulletin de la société française de philosophie* for 1961.

5. *Lalande*

Texts

Lectures sur la philosophie des sciences. Paris ,1893.
L'idée directrice de la dissolution opposée à celle de l'évolution dans la méthode des sciences physiques et morales. Paris, 1898. A revised edition appeared in 1930 with the title *Les illusions évolutionistes*.
Quid de mathematica vel rationali vel naturali senserit Baconus Verulamius. Paris, 1899. (Lalande's Latin thesis.)
Précis raisonné de morale pratique. Paris, 1907.
Vocabulaire technique et critique de la philosophie. 2 vols. Paris, 1926. Publication of this work was begun in 1902 in the *Bulletin de la société française de la philosophie*. The work was published in one volume.
Précis raisonné de morale pratique. Paris, 1907.

Vocabulaire technique et critique de la philosophie. 2 vols. Paris, 1926. (This work, which originally appeared in fascicules of the *Bulletin de la société française de philosophie*, from 1902 onwards, was later published in one volume, as in the 8th edition, 1962.)
Les théories de l'induction et de l'expérimentation. Paris, 1929.
La psychologie des jugements de valeur. Cairo, 1929.
La raison et les normes. Essai sur le principe et sur la logique des jugements de valeur. Paris, 1948.

Studies

Bertoni, I. *Il neo-illuminismo etico di André Lalande*. Milan, 1965.
Lacroix, J. *L'épistémologie de l'identité d'André Lalande*. In *Panorama de la philosophie française contemporaine*, pp. 185–191. Paris, 1966.
Lalande, W. (editor). *André Lalande par lui-même*. Paris, 1967. (With a bibliography.)

6. *Bachelard*

Texts

Essai sur la connaissance approchée. Paris, 1928.
L'intuition de l'instant. Paris, 1932.
Le pluralisme cohérent de la chimie moderne. Paris, 1932.
Les intuitions atomistiques. Paris, 1933.
Le nouvel esprit scientifique. Paris, 1934.
La continuité et la multiplicité temporelles. Paris, 1937.
L'expérience de l'espace dans la physique contemporaine. Paris, 1973.
La formation de l'esprit scientifique. Paris, 1938.
Le psychanalyse du feu. Paris, 1938.
La philosophie du non. Essai d'une philosophie du nouvel esprit scientifique. Paris, 1940.
L'eau et les rêves. Essai sur l'imagination de la matière. Paris, 1942.
L'air et les songes. Paris, 1943.
La terre et les rêveries de la volonté. Paris, 1945.
La terre et les rêveries du repos. Paris, 1945.
Le rationalisme appliqué. Paris, 1949.
L'activité rationaliste de la physique contemporaine. Paris, 1951.
Le matérialisme rationnel. Paris, 1953.
La poétique de l'espace. Paris, 1957.
La poétique de la rêverie. Paris, 1960.
La flamme d'une chandelle. Paris, 1961.

Studies

Hommage à Gaston Bachelard. Paris, 1957.
Dagognet, F. *Gaston Bachelard. Sa vie, son œuvre, avec un exposé de sa philosophie*. Paris, 1965.

Quillet, P. *Gaston Bachelard*. Paris, 1964.
The *Revue internationale de philosophie* (Vol. 19, 1964) contains a bibliography of Bachelard's works and of articles on him.

Chapter XIV

1. *Polin*

Texts

La création des valeurs. Paris, 1944.
La compréhension des valeurs. Paris, 1945.
Du laid, du mal, du faux. Paris, 1948.
Philosophie et politique chez Thomas Hobbes. Paris, 1953.
La politique morale de John Locke. Paris, 1960.
Le bonheur considéré comme l'un des beaux-arts. Paris, 1965.
Éthique et politique. Paris, 1968.

2. *Le Senne*

Texts

Introduction à la philosophie. Paris, 1925 (revised editions, 1939 and 1947.)
Le devoir. Paris, 1930.
Le mensonge et le caractère. Paris, 1930.
Obstacle et valeur. Paris, 1934.
Traité de morale générale. Paris, 1942.
Traité de caractérologie. Paris, 1945.
La destinée personnelle. Paris, 1951.
La découverte de Dieu. Paris, 1955.

Studies

Berger, G. *Notice sur la vie et les travaux de René Le Senne*. Paris, 1956.
Centineo, E. *René Le Senne*. Palermo, 1953.
Caratterologia e vita morale. La caratterologia del Le Senne. Bologna, 1955.
Gutierrez, M. *Estudio del carácter según Le Senne*. Madrid, 1964.
Guzzo, A. and Others. *René Le Senne*. Turin, 1951.
Paumen, J. *Le spiritualisme existentiel de René Le Senne*. Paris, 1949.
Pirlot, J. *Destinée et valeur. La philosophie de René Le Senne*. Namur, 1953.
The third numbers of *Études philosophiques* and of the *Giornale di metafisica* for 1955 contain articles on Le Senne by various authors.

3. *Ruyer*

Texts

Esquisse d'une philosophie de la structure. Paris, 1930.

La conscience et le corps. Paris, 1937.
Éléments de psycho-biologie. Paris, 1946.
Le monde de valeurs. Paris, 1948.
Néo-finalisme. Paris, 1952.
Philosophie de la valeur. Paris, 1952.
La cybernétique et l'origine de l'information. Paris, 1954.
La genèse des formes vivantes. Paris, 1958.

4. *Pucelle*

Texts

L'idéalisme en Angleterre. Neuchâtel, 1955.
Le Temps. Paris, 1955.
La source des valeurs. Paris, 1957.
Le règne des fins. Paris, 1959.
La nature et l'esprit dans la philosophie de T. H. Green. I, Métaphysique-Morale. Louvain, 1961.

5. *Lavelle*

Texts

La dialectique du monde sensible. Strasbourg, 1921.
La perception visuelle de la profondeur. Strasbourg, 1921.
La dialectique de l'éternel présent. 3 vols, Paris. Vol. 1, *De l'être*, 1928; Vol. 2, *De l'acte*, 1937; Vol. 3, *Du temps et de l'éternité*, 1945.
La conscience de soi. Paris, 1933.
La présence totale. Paris, 1934.
Le moi et son destin. Paris, 1936.
L'erreur de Narcisse. Paris, 1939. Translated by William Gairdner as *The Dilemma of Narcissus*. London, 1973.
Les puissances du moi. Paris, 1939.
Le mal et la souffrance. Paris, 1940.
La philosophie française entre les deux guerres. Paris, 1942.
La parole et l'écriture.
Introduction à l'ontologie. Paris, 1947.
Traité des valeurs. 2 vols., Paris. Vol. 1, *Théorie générale de la valeur*, 1951; Vol. 2, *Le système de différentes valeurs*, 1955.
L'intimité spirituelle. Paris, 1955.
Conduite à l'égard d'autrui. Paris, 1957.
Manuel de méthodologie dialectique. Paris, 1962.

Studies

Andrés, M. *El problema del assoluto-relativo en la filosofia de Louis Lavelle*. Buenos Aires, 1957.
Beschin, G. *Il tempo e la libertà in Louis Lavelle*. Milan, 1964.

Centineo, E. *Il. problema della persona nella filosofia di Lavelle.* Palermo, 1944.
D'Ainval, C. *Une doctrine de la présence spirituelle. La philosophie de Louis Lavelle.* Louvain and Paris, 1967.
Delfgaauw, B. M. I. *Het spiritualistiche Existentialisme van Louis Lavelle.* Amsterdam, 1947.
École, J. *La métaphysique de l'être dans la philosophie de Louis Lavelle.* Louvain and Paris, 1957.
Grasso, P. G. *Louis Lavelle.* Brescia. 1948.
Nobile, O. M. *La filosofia di Louis Lavelle.* Florence, 1943.
Sargi, B. *La participation à l'être dans la philosophie de Louis Lavelle.* Paris, 1957.
Truc, G. *De Jean-Paul Sartre à Louis Lavelle, ou désagrégation et réintégration.* Paris, 1946.

6. *Mounier*

Texts

Oeuvres, edited by P. Mounier, 4 vols. Paris, 1961–3.
La pensée de Charles Péguy. Paris, 1931. (Written in collaboration with M. Péguy and G. Izard.)
Révolution personnaliste et communautaire. Paris, 1935.
De la propriété capitaliste à la propriété humaine. Paris, 1936.
Manifesto au service du personnalisme. Paris, 1936.
L'affrontement chrétien. Paris, 1944.
Liberté sous conditions. Paris, 1946.
Traité du caractère. Paris, 1946. Translated by C. Rowland as *The Character of Man.* London, 1956.
Introduction aux existentialismes. Paris, 1946. Translated by E. Blow as *Existentalist Philosophies*, London, 1948.
Qu'est-ce que le personnalisme? Paris, 1947. Translated by C. Rowland in *Be Not Afraid*, London, 1951.
La petite peur du XX[e] siècle. Paris and Neuchâtel, 1948. Translated by C. Rowland in *Be Not Afraid*, London, 1951.
Le personnalisme. Paris, 1949. Translated by C. Mairet as *Personalism*, London, 1952.
Carnets de route. 3 vols. Paris, 1950–3.
Les certitudes difficiles. Paris, 1951.
Communisme, anarchie et personnalisme. Paris, 1966. (Published by the *Bulletin des amis d'Emmanuel Mounier.*)

Studies

Amato, C. *Il personalismo rivoluzionario di E. Mounier.* Messina, 1966.
Campanini, G. *La rivoluzione cristiana. Il pensiero politico di Emmanuel Mounier.* Brescia, 1967.

Carpentreau, J. and L. Rocher. *L'esthétique personnaliste d'Emmanuel Mounier*. Paris, 1966.

Conihl, J. *Emmanuel Mounier: sa vie, son œuvre, avec un exposé de sa philosophie*. Paris, 1966.

Guissard, L. *Mounier*. Paris, 1962.

Moix, C. *La pensée d'Emmanuel Mounier*. Paris, 1960.

Rigobello, A. *Il contributo filosofico di Emmanuel Mounier*. Rome, 1955.

Esprit for December 1950 is devoted to Mounier. See also the Bulletin published by the Association des amis d'Emmanuel Mounier.

Chapter XV

1. *Teilhard de Chardin*

Texts

Oeuvres, edited by C. Cuénot. 10 vols. (to date). Paris, 1955– .

Le phénomène humain. Paris, 1955. Translated by B. Wall, with a preface by Sir Julian Huxley, as *The Phenomenon of Man*, London and New York, 1959.

L'apparition de l'homme. Paris, 1956. Translated by J. M. Cohen as *The Appearance of Man*, London, 1965.

Le groupe zoologique humain. Paris, 1956. Later editions entitled *La place de l'homme dans la nature*. Translated by R. Hague as *Man's Place in Nature. The Human Zoological Group*, London and New York, 1966.

Le milieu divin. Paris, 1957. Translated by B. Wall and Others as *Le Milieu Divin: An Essay on the Interior Life*, London, 1960.

La vision du passé. Paris, 1957. Translated by J. M. Cohen as *The Vision of the Past*, London, 1966.

L'avenir de l'homme. Paris, 1959. Translated by N. Denny as *The Future of Man*, London, 1964.

Hymne de l'univers. Paris, 1961. Translated by G. Vann as *Hymn of the Universe*, London, 1965.

L'énergie humaine. Paris, 1962. Translated by J. M. Cohen as *Human Energy*, London, 1969.

L'activation de l'énergie. Paris, 1963.

Science et Christ. Paris, 1965. Translated by R. Hague as *Science and Christ*, London, 1968.

Comment je crois. Paris, 1969. The essay with the title translated by R. Hague as *How I believe*, London and New York, 1969. The other essays translated as *Christianity and Evolution*, London, 1971.

Of the various volumes of correspondence which have been published some are available in English translations. For example, *Lettres de voyages* (Paris, 1956) has been translated by R. Hague and Others as *Letters from a Traveller* (London, 1962), while the correspondence with Blondel, with commentary by H. de Lubac (Paris, 1965) has been translated by W. Whitman (New York, 1967).

From 1958 the Fondation Teilhard de Chardin has published at Paris a number of Cahiers containing hitherto unpublished material.

For futher bibliographical material see C. Cuénot's *Teilhard de Chardin* (as mentioned below) and the *Internationale Teilhard-Bibliographie, 1955–1965* edited by L. Polgar (Munich, 1965). For an annual list of publications of more recent date see the *Archivum Historicum Societatis Jesu*, published at Rome.

Studies

Barjon, L. and Leroy, P. *La carrière scientifique de Pierre Teilhard de Chardin*. Monaco, 1964.

Barral, L. *Eléments du bâti scientifique teilhardien*. Monaco, 1964.

Barthélemy-Madaule, M. *Bergson et Teilhard de Chardin*. Paris, 1963.

La personne et le drame humain chez Teilhard de Chardin. Paris, 1967.

Blanchard, J. P. *Méthode et principes du père Teilhard de Chardin*. Paris, 1961.

Chauchard, P. *Man and Cosmos. Scientific Phenomenology in Teilhard de Chardin*. New York, 1965.

Cognet, L. *Le père Teilhard de Chardin et la pensée contemporaine*. Paris, 1952.

Corbishley, T. *The Spirituality of Teilhard de Chardin*. London, 1971.

Corte, N. *La vie et l'âme de Teilhard de Chardin*. Paris, 1957. Translated by M. Jarrett-Kerr as *Pierre Teilhard de Chardin: his Life and Spirit*, London, 1960.

Crespy, C. *La pensée théologique de Teilhard de Chardin*. Paris, 1961.

Cuénot, C. *Pierre Teilhard de Chardin: les grandes étapes de son évolution*. Paris, 1958 (second edition, 1962). Translated by V. Colimore and edited by R. Hague as *Teilhard de Chardin: A Biographical Study*, Baltimore and London, 1965. (This work includes a complete bibliography of Teilhard's writings.)

Delfgaauw, B. *Teilhard de Chardin*, Baarn, 1961. Translated by H. Hoskins as *Evolution: The Theory of Teilhard de Chardin*, London and New York, 1969.

De Lubac, H. *La pensée religeuse du père Teilhard de Chardin*. Paris, 1962. Translated by R. Hague as *The Religion of Teilhard de Chardin*, London, 1967.

La prière du père Teilhard de Chardin. Paris, 1964. Translated by R. Hague as *The Faith of Teilhard de Chardin*, London, 1965.
Teilhard, missionnaire et apologiste. Toulouse, 1966. Translated by A. Buono as *Teilhard Explained*, New York, 1968.
L'éternel féminin. Paris, 1968. Translated by R. Hague as *The Eternal Feminine*, London, 1971.

De Terra, H. *Mein Weg mit Teilhard de Chardin.* Munich, 1962. Translated by J. Maxwell Brownjohn as *Memories of Teilhard de Chardin*, London and New York, 1969.
D'Ouince, R. *Un prophète en procès: Teilhard de Chardin dans l'église de son temps.* Paris, 1970.
Francoeur, R. T. (editor). *The World of Teilhard.* Baltimore, 1961.
Frenaud, G. and Others. *Gli errori di Teilhard de Chardin.* Turin, 1963.
Grenet, P. B. *Pierre Teilhard de Chardin, ou le philosophe malgré lui.* Paris, 1960.
Haguette, A. *Panthéisme, action, Oméga chez Teilhard de Chardin.* Paris, 1967.
Hanson, A. (editor). *Teilhard Reassessed.* London, 1970.
Monestier, A. *Teilhard ou Marx?* Paris, 1965.
Müller, A. *Das Naturphilosophische Werk Teilhard de Chardins. Seine naturwissenschaftlichen Grundlagen und seine Bedeutung für eine natürliche Offenbarung.* Munich, 1964.
North, R. *Teilhard de Chardin and the Creation of the Soul.* Milwaukee, 1967.
Philippe de la Trinité. *Teilhard et teilhardisme.* Rome, 1962.
Rabut, O. *Dialogue avec Teilhard de Chardin.* Translated as *Dialogue with Teilhard de Chardin.* London and New York, 1961.
Raven, C. E. *Teilhard de Chardin: Scientist and Seer.* London, 1962.
Rideau, E. *La pensée du père Teilhard de Chardin.* Paris, 1965. Translated by R. Hague as *Teilhard de Chardin: A Guide to His Thought*, London, 1967.
Smulders, P. *La vision de Teilhard de Chardin. Essai de réflexion théologique.* Paris, 1964.
Soucy, C. *Pensée logique et pensée politique chez Teilhard de Chardin.* Paris, 1967.
Speaight, R. *Teilhard de Chardin. A Biography.* London, 1967.
Thys, A. *Conscience, réflexion, collectivisation chez Teilhard.* Paris, 1964.
Towers, B. *Teilhard de Chardin.* London, 1966.
Tresmontant, C. *Introduction à la pensée de Teilhard de Chardin.* Paris, 1956.
Vernet, M. *La grande illusion de Teilhard de Chardin.* Paris, 1964.

Vigorelli, G. *Il gesuita proibito. Vita e opere del Padre Teilhard de Chardin*. Milan, 1963.

Wildiers, N. M. *Teilhard de Chardin*. Paris, 1960 (revised edition, 1964). Translated by H. Hoskins as *An Introduction to Teilhard de Chardin*, London and New York, 1968.

Zaehner, R. C. *Evolution in Religion. A Study in Sri Aurobindo and Pierre Teilhard de Chardin*. Oxford, 1971.

Of the books listed above some are concerned with showing the religious orthodoxy of Teilhard de Chardin, while a few (such as those listed under Frenaud, Philippe and Vernet) are frankly polemical. For a much more extensive bibliography of writing on Teilhard see the work by J. E. Jarque: *Bibliographie générale des œuvres et articles sur le père Teilhard de Chardin, parus jusqu'à fin décembre 1969*. Fribourg (Switzerland), 1970.

2. *Marcel*

Texts

Journal métaphysique. Paris, 1927. Translated by B. Wall as *Metaphysical Journal*, London and Chicago, 1952.

Être et avoir. Paris, 1935. Translated by K. Farrer as *Being and Having*, London, 1949.

Du refus à l'invocation. Paris, 1940. Translated by R. Rosthal as *Creative Fidelity*, New York, 1964.

Homo Viator. Paris, 1945. Translated by E. Craufurd, London and Chicago, 1951.

La métaphysique de Royce. Paris, 1945. Translated by V. and G. Ringer as *Royce's Metaphysics*, Chicago, 1956.

Positions et approches concrètes du mystère ontologique. Louvain and Paris, 1949 (with an introduction by M. De Corte). This essay was originally published with the play *Le Monde cassé* (Paris, 1933). An English translation by M. Harari is included in *Philosophy of Existence*, London, 1948; New York, 1949. This collection of essays was republished at New York in 1961 under the title *Philosophy of Existentialism*.

The Mystery of Being. 2 vols. I, *Reflection and Mystery*, translated by G. S. Fraser, London and Chicago, 1950; II, *Faith and Reality*, translated by R. Hague, London and Chicago, 1951. This work consists of Marcel's Gifford Lectures. The French version, *Le mystère de l'être*, was published in two volumes at Paris in 1951.

Les hommes contre l'humain. Paris, 1951. Translated by G. S. Fraser as *Man against Humanity*, London, 1952, and *Man against Mass Society*, Chicago, 1952. (This work consists of articles and lectures, 1945–50.)

Le déclin de la sagesse. Paris, 1954. Translated by M. Harari as *The Decline of Wisdom*, London, 1954; Chicago, 1955.

L'homme problématique. Paris, 1955. Translated by B. Thompson as *Problematic Man*, New York, 1967.

Présence et immortalité. Paris, 1959. Translated by M. A. Machado (and revised by A. J. Koren) as *Presence and Immortality*, Pittsburgh, 1967.

Fragments philosophiques, 1909–14. Louvain, 1962.

The Existential Background of Human Dignity. Cambridge, Mass., 1963. This volume contains Marcel's Williams James Lectures for 1961. The French version, *La dignité humaine et ses assises existentielles*, was published at Paris in 1964.

(Marcel's plays have not been listed above, exept for the incidental reference to *Le monde cassé*.)

Studies

Ariotti, A. M. *L''homo viator' nel pensiero di Gabriel Marcel*. Turin, 1966.

Bagot, J. P. *Connaissance et amour: Essai sur la philosophie de Gabriel Marcel*. Paris, 1958.

Bernard, M. *La philosophie religieuse de Gabriel Marcel* (with an appendix by Marcel). Paris, 1952.

Cain, *Gabriel Marcel*. London and New York, 1963.

Chaigne, L. *Vies et œuvres d'écrivains. Tome 4*. Paris, 1954.

Chenu, J. *Le théâtre de Gabriel Marcel et sa signification métaphysique*. Paris, 1948.

Davy, M. M. *Un philosophie itinérant; Gabriel Marcel*. Paris, 1959.

De Corte, M. *La philosophie de Gabriel Marcel*. Paris, 1938. (Compare De Corte's introduction to *Positions et approches*, as mentioned above.)

Fessard, G. *Théâtre et mystère*. (Introduction to Marcel's play *La soif*, Paris, 1938.)

Gallagher, K. T. *The Philosophy of Gabriel Marcel* (with a Foreword by Marcel). New York, 1962.

Hoefeld, F. *Der christliche Existenzialismus Gabriel Marcels*. Zürich, 1956.

O'Malley, J. B. *The Fellowship of Being. An Essay on the Concept of Person in the Philosophy of Gabriel Marcel*. The Hague, 1966.

Parainvial, J. *Gabriel Marcel*. Paris, 1966.

Prini, P. *Gabriel Marcel et la méthodologie de l'invérifiable*. Paris, 1953.

Ralston, Z. T. *Gabriel Marcel's Paradoxical Expression of Mystery*. Washington, 1961.

Rebollo Pena, A. *Crítica de la objectividad en el existencialismo de Gabriel Marcel*. Burgos, 1954.

Ricoeur, P. *Gabriel Marcel et Karl Jaspers*. Paris, 1947.
Schaldenbrand, M. A. *Phenomenologies of Freedom. An Essay on the Philosophies of J. P. Sartre and Gabriel Marcel*. Washington, 1960.
Scivoletto, A. *L'esistenzialismo di Marcel*. Bologna, 1951.
Sottiaux, E. *Gabriel Marcel, philosophe et dramaturge*. Louvain, 1956.
Troisfontaines, R. *De l'existence à l'être*. 2 vols. Paris, 1953. (With a preface by Marcel. Contains a bibliography up to 1953.)
Widmer, C. *Gabriel Marcel et le théisme existentiel*. Paris, 1971.

Chapters XVI–XVII

Sartre

Texts

La transcendance de l'égo. Esquisse d'une description phénoménologique. Paris, *Recherches philosophiques*, (6, pp. 85–123), 1936–37. Translated by F. Williams and R. Kirkpatrick as *The Transcendence of the Ego*, New York, 1957.
L'imagination. Étude critique. Paris, 1936. Translated by F. Williams as *Imagination: A Psychological Critique*, Ann Arbor, Mich., 1962.
La Nausée. Paris, 1938. Translated by L. Alexander as *The Diary of Antoine Roquentin*, London, 1949, and as *Nausea*, New York, 1949. Translated by R. Baldick as *Nausea*, Harmondsworth, 1965.
Esquisse d'une théorie des émotions. Paris, 1939. Translated by B. Frechtman as *Outline of a theory of the Emotions*, New York, 1948, and by P. Mairet as *Sketch for a Theory of the Emotions*, London, 1962.
Le Mur. Paris, 1939. Translated by L. Alexander as *Intimacy*, London, 1949; New York, 1952. (Panther Books edition, London, 1960.)
L'imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination. Paris, 1940. Translated by B. Frechtman as *The Psychology of the Imagination*, London, 1949.
L'Être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique. Paris, 1943. Translated by H. Barnes as *Being and Nothingness*, New York, 1956; London, 1957.
Les Mouches. Paris, 1943. Translated by S. Gilbert as *The Flies* in *Two Plays*, London, 1946.
Les chemins de la liberté; I. L'Âge de raison. Paris, 1945. Translated by E. Sutton as *The Age of Reason*, London, 1947. The second volume, *Le Sursis* (Paris, 1945), was translated by E. Sutton as *The Reprieve*, London, 1947. And the third volume, *La mort dans l'âme* (Paris, 1949), was translated by G. Hopkins as *Iron in the Soul*, London, 1950.

Huis Clos. Paris, 1945. Translated by S. Gilbert as *In Camera* in *Two Plays*, London, 1946.

L'existentialisme est un humanisme. Paris, 1946. Translated by B. Frechtman as *Existentialism*, New York, 1947 and by P. Mairet as *Existentialism and Humanism*, London, 1948.

Réflexions sur la question juive. Paris, 1946 (reissued, Paris, 1954). Translated by E. de Mauny as *Portrait of the Anti-Semite*, London, 1948; and by J. Becker as *Anti-Semite and Jew*, New York, 1948.

Baudelaire. Paris, 1947. Translated by M. Turnell as *Baudelaire*, London, 1949.

Situations: 1, Paris, 1947; 2, Paris, 1948; 3, Paris, 1949; 4–5, Paris, 1964. These are collections of essays. Some of the essays contained in *Situations* 1–3 have been translated by A. Michelson as *Literary and Philosophical Essays*, London, 1955. An essay from *Situations* 2 has been translated by B. Frechtman as *What is Literature?* New York, 1949, and London, 1951.

Entretiens sur la politique (with D. Rousset and G. Rosenthal). Paris, 1949.

Saint Genet: comédien et martyr. (Vol. 1 of the *Oeuvres complètes* of Jean Genet.) Translated by B. Frechtman as *Saint Genet*, New York, 1963.

Critique de la raison dialectique. Tome 1: Théorie des ensembles pratiques. Paris, 1960. The *Question de méthode*, which forms the first part of this volume, has been translated by H. Barnes as *Search for a Method*, New York, 1963.

Les Mots. Paris, 1964. Translated by I. Clephane as *Words. Reminiscences* of Jean-Paul Sartre, London, 1964, and by B. Frechtman as *The Words: The Autobiography of Jean-Paul Sartre*, New York, 1964.

The Philosophy of Jean-Paul Sartre, edited by R. D. Cumming (London, 1968), contains extensive selections in English from Sartre's writings.

Only those plays and stories by Sartre which are mentioned in the text of this volume have been listed above. And no attempt has been made to list the multitudinous essays which Sartre has published, especially in *Les Temps Modernes*. For details of Sartre's life during the period not covered by *Words* see the three volumes of Simone de Beauvoir's memoirs which have been published at London in English translations in 1959, 1960 and 1965 (Deutsch, Weidenfeld and Nicolson).

Studies

Albérès, R. M. *Jean-Paul Sartre*. Paris, 1953.

Ayer, A. J. 'Novelist-Philosophers: J.P. Sartre' in *Horizon*, vol. 12 (1945).

Campbell, R. *Jean-Paul Sartre, ou une Littérature philosophique*, Paris, 1945.
Cera, G. *Sartre tra ideologia e storia*. Brescia, 1972.
Champigny, R. *Stages on Sartre's Way*. Bloomington, Indiana, 1959.
Chiodi, P. *Sartre e il marxismo*. Milan, 1965.
Contat, M. and Rybalka, M. *Les écrits de Sartre*. Paris, 1970.
Cranston, M. *Sartre*. London, 1962.
Dempsey, P. J. R. *The Psychology of Sartre*. Cork and Oxford, 1950.
Desan, W. *The Tragic Finale. An Essay on the Philosophy of Jean-Paul Sartre*. Cambridge, Mass., 1954.
The Marxism of Jean-Paul Sartre. New York, 1965.
(Both these books are careful and critical expositions.)
Fell, J. P. III. *Emotion in the Thought of Sartre*. New York and London, 1965.
Greene, N. N. *Jean-Paul Sartre: The Existentialist Ethic*. Ann Arbor, Mich., 1960.
Green, M. *Dreadful Freedom*. London and Chicago, 1948.
Hartman, K. *Grundzüge der Ontologie Sartre's*. Berlin, 1963.
Haug, W. F. *Jean-Paul Sartre und die Konstruktion des Absurden*. Frankfurt, 1967.
Sartre's Sozialphilosophie. Eine Untersuchung zur 'Critique de la raison dialectique'. Berlin, 1966.
Holz, H. H. *Jean-Paul Sartre: Darstellung und Kritik seiner Philosophie*. Meisenheim, 1951.
Jameson, F. R. Sartre. *The Origins of a Style*. New Haven, 1961.
Jeanson, F. *Le problème morale et la pensée de Sartre*. Paris, 1947. (With a preface by Sartre.)
Sartre par lui-même. Paris, 1958.
Jolivet, R. *Sartre ou la théologie de l'absurde*. Paris, 1965.
Kuhn, H. *Encounter with Nothingness*. Hinsdale, Illinois, 1949.
Lafarge, R. *La philosophie de Jean-Paul Sartre*. Toulouse, 1967.
Laing, R. D. and Cooper, D. G. *Reason and Violence: A Decade of Sartre's Philosophy, 1950–1960*. London, 1964. (This work includes a treatment of the *Critique de la raison dialectique*. There is a Foreword by Sartre.)
Manno, A. *L'esistenzialismo di Jean-Paul Sartre*. Naples, 1958.
Manser, A. *Sartre: A Philosophic Study*. London, 1966. (Examines Sartre's thought as expressed in his writings as a whole.)
Möller, J. *Absurdes Sein? Eine Auseinandersetzung mit der Ontologie Jean-Paul Sartres*. Stuttgart, 1959.
Murdoch, I. *Sartre: Romantic Rationalist*. Cambridge and New Haven, 1953.
Natanson, M. A. *A Critique of Jean-Paul Sartre's Ontology*. Lincoln, Nebraska, 1951.

Palumbo, G. *La filosofia existenziale di Jean-Paul Sartre.* Palermo, 1953.
Pressault, J. *L'être-pour-autrui dans la philosophie de Jean-Paul Sartre.* Rome, 1969. (Dissertation.)
Schaldenbrand, M. A. *Phenomenologies of Freedom. An Essay on the Philosophies of Jean-Paul Sartre and Gabriel Marcel.* Washington, 1960.
Spiegelberg, H. *The Phenomenological Movement.* 2 vols. The Hague, 1960. (Ch. 10 of Vol. 2 is devoted to Sartre.)
Stern, A. *Sartre: His Philosophy and Psychoanalysis.* New York, 1953.
Streller, J. *Jean-Paul Sartre: To Freedom Condemned.* New York, 1960.
Thody, P. *Jean-Paul Sartre: A Literary and Political Study.* London, 1960.
Troisfontaines, R. *Le choix de Jean-Paul Sartre.* Paris, 1945.
Truc, G. *De Jean-Paul Sartre à Louis Lavelle, ou désagrégation et réintégration.* Paris, 1946.
Varet, G. *L'ontologie de Sartre.* Paris, 1948.
Warnock, M. *The Philosophy of Sartre.* London, 1965.
All general studies of existentialism include a treatment of Sartre. Among such studies by French philosophers we can mention the following:
Jolivet, R. *Les doctrines existentialistes de Kierkegaard à Jean-Paul Sartre.* Paris, 1948.
Mounier, E. *Introduction aux existentialismes.* Paris, 1946.Translated by E. Blow as *Existentialist Philosophies.* London, 1948.
Wahl, J. *Les philosophies de l'existence.* Paris, 1959. Translated by F. M. Lory as *Philosophies of Existence. An Introduction to the Basic Thought of Kierkegaard, Heidegger, Jaspers, Marcel and Sartre,* London, 1969.

Chapter XVIII

1. *Camus*

Texts

Oeuvres Complètes. 6 vols. Paris, 1962.
L'étranger. Paris, 1942. Translated by S. Gilbert as *The Stranger,* New York, 1946; London, 1946, *The Outsider.*
Le Mythe de Sisyphe. Paris, 1942. Translated by J. O'Brien as *The Myth of Sisyphus and Other Essays,* New York and London, 1955.
Lettres à un ami allemand. Paris, 1945. Translated by J. O'Brien in *Resistance, Rebellion and Death,* New York and London, 1961.

La Peste. Paris, 1947. Translated by S. Gilbert as *The Plague*, London, 1948.

Actuelles. 3 vols. Paris, 1950–58. A selection of the articles collected in these volumes have been published in English translation in *Resistance, Rebellion and Death* (see above).

L'homme révolté. Paris, 1951. Translated by A. Bower as *The Rebel*, London, 1953. (Revised version, New York, 1956.)

La chute. Paris, 1956. Translated by J. O'Brien as *The Fall*, London and New York, 1957.

L'exil et le royaume. Paris, 1957. Translated by J. O'Brien as *Exile and the Kingdom*, London and New York, 1957.

Réflexions sur la peine capitale. Paris, 1960. Translated as 'Reflections on the Guillotine' in *Resistance, Rebellion and Death* (see above).

Carnets. Paris, 1962. Translated by P. Thody, as *Notebooks 1935–42* and by J. O'Brien as *Notebooks 1942–51*, New York and London, 1963 and 1965.

R. Ruillot has edited Camus' published writings in two volumes: *Théâtre, récits, nouvelles* (Paris, 1962) and *Essais* (Paris. 1965).

The Collected Fiction of Albert Camus (London, 1960) contains *The Outsider* (*L'Étranger*), *The Plague, The Fall*, and *Exile and the Kingdom*.

Caligula and Three Other Plays (New York, 1958) contains translations of Camus' plays translated by S. Gilbert.

Studies

Bonnier, H. *Albert Camus ou la force d'être*. Lyons, 1959.

Brée, G. *Camus*. New Brunswick, 1961.

(editor). *Camus: A Collection of Critical Essays*. Englewood Cliffs, N.J., 1962.

Brisville, J. C. *Camus*. Paris, 1959.

Cruickshank, J. *Albert Camus and the Literature of Revolt*. London, 1959.

Durand, A. *Le cas Albert Camus*. Paris, 1961.

Gélinas, G. P. *La liberté dans la pensée de Camus*. Fribourg, 1965.

Ginestier, P. *Pour connaître la pensée de Camus*. Paris, 1964.

Hanna, T. *The Thought and Art of Albert Camus*. Chicago, 1958.

Hourdin, G. *Camus le juste*. Paris, 1960.

Lebesque, M. *Camus par lui-même*. Paris, 1963.

Majault, J. *Camus*. Paris, 1965.

Nicolas, A. *Une philosophie de l'existence; Albert Camus*. Paris, 1964.

Onimus, J. *Camus*. Paris, 1965. Translated by E. Parker as *Albert Camus and Christianity*, Dublin and London, 1970.

Papamalamis, D. *Albert Camus et la pensée grecque*. Nancy, 1965.

Passeri Pignoni, V. *Albert Camus, uomo in rivolta*. Bologna, 1965.

Parker, E. *Albert Camus: The Artist in the Arena*. Madison, Wisc., 1965.

Quillot, R. *La mer et les prisons*. Paris, 1956 (revised edition, 1970.)

Rigobello, A. *Albert Camus*. Naples, 1963.

Roeming, R. F. *Camus: A Bibliography*. Madison, Wisc., 1968. (Complete bibliography of writings by and on Camus.)

Sarocchi, J. *Camus*. Paris, 1968.

Schaub, K. *Albert Camus und der Tod*. Zürich, 1968.

Simon, P. H. *Présence de Camus*. Paris, 1962.

Stuby, G. *Recht und Solidarität im Denken von Albert Camus*. Frankfurt, 1965.

Thody, P. *Albert Camus: A Study of His Work*. London, 1957.

——— *Albert Camus, 1913–1960*. London and New York, 1961.

Van-Huy, N. P. *La métaphysique du bonheur chez Albert Camus*. Neuchâtel, 1964.

In 1960 special numbers of *La table ronde* (February), of *La nouvelle revue française* (March) and of *Yale French Studies* (Spring) were devoted to Camus.

2. *Merleau-Ponty*

Texts

La structure du comportement. Paris, 1942 (2nd edition, 1949). Translated by A. L. Fisher as *The Structure of Behaviour*, Boston, 1963; London, 1965.

Phénoménologie de la perception. Paris, 1945. Translated by C. Smith as *Phenomenology of Perception*, London and New York, 1962.

Humanisme et terreur. Paris, 1947. Translated in part by N. Metzel and J. Flodstrom in *The Primacy of Perception and Other Essays*, edited by J. M. Edie, Evanston, Illinois, 1964.

Sens et non-sens. Paris, 1948. Translated by H. L. and P. A. Dreyfus as *Sense and Nonsense*, Evanston, Illinois, 1964.

Les relations avec autrui chez l'enfant. Paris, 1951. Translated by W. Cobb in *The Primacy of Perception* (see above).

Les sciences de l'homme et la phénoménologie: Introduction. Paris, 1951. Translated by J. Wild in *The Primacy of Perception* (see above).

Éloge de la philosophie. Paris, 1953. Translated by J. M. Edie and J. Wild as *In Praise of Philosophy*, Evanston, Illinois, 1963.

Les aventures de la dialectique. Paris, 1955. Translated in part by N. Metzel and J. Flodstrom in *The Primacy of Perception* (see above).

Signes. Paris, 1960. Translated by R. C. McCleary as *Signs*, Evanston, Illinois, 1964.

L'œil et l'esprit. Paris, 1961. Translated by C. Dallery in *The Primacy of Perception* (see above).
Le visible et l'invisible suivi de notes de travail. Paris, 1964. This work, edited by C. Lefort, contains the part of a book which Merleau-Ponty had written before his death, together with notes for the projected parts.
For a list of the writings of Merleau-Ponty, including articles, see A. Rabil's work, listed below.

Studies

Barral, M. E. *Merleau-Ponty: The Role of the Body—Subject in Interpersonal Relations*. Pittsburgh and Louvain, 1965.
Centineo, E. *Una fenomenologia della storia. L'esistenzialismo di Merleau-Ponty*. Palermo, 1959.
Derossi, G. *Maurice Merleau-Ponty*. Turin, 1965.
De Waehlens, A. *Une philosophie de l'ambiguité: l'existentialisme de Maurice Merleau-Ponty*. Louvain, 1951 (2nd edition, 1967).
Fressin, A. *La perception chez Bergson et chez Merleau-Ponty*. Paris, 1969.
Halda, B. *Merleau-Ponty ou la philosophie de l'ambiguité*. Paris, 1966.
Heidsieck, F. *L'ontologie de Merleau-Ponty*. Paris, 1971.
Hyppolite, J. *Sens et existence. La philosophie de Maurice Merleau-Ponty*. Oxford, 1963 (Zaharoff Lecture).
Kaelin, E. *An Existentialist Aesthetic: The Theories of Sartre and Merleau-Ponty*. Madison, Wisc., 1962.
Kwant, R. C. *The Phenomenological Philosophy of Merleau-Ponty*. Pittsburgh and Louvain, 1963.
———. *From Phenomenology to Metaphysics. An Inquiry into the Last Period of Merleau-Ponty's Philosophical Life*. Pittsburgh and Louvain, 1966.
Langan, T. *Merleau-Ponty's Critique of Reason*. New Haven and London, 1966.
Maier, W. *Das problem der Leiblichkeit bei Jean-Paul Sartre und Maurice Merleau-Ponty*. Tübingen, 1964.
Rabil, A., Jr. *Merleau-Ponty: Existentialist of the Social World*. New York and London, 1967. (With bibliographies.)
Robinet, A. *Merleau-Ponty: Sa vie, son œuvre, avec un exposé de sa philosophie*. Paris, 1963.
Semerari, G. *Da Schelling a Merleau-Ponty. Studi sulla filosofia contemporanea*. Bologna, 1962.
Speigelberg, H. *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction*. 2 vols. The Hague, 1960. (Ch. 11 of Vol. 2 is devoted to Merleau-Ponty.)
Strasser ,S. *Phenomenology and the Human Sciences*. Translated by H. J. Koren, Pittsburgh, 1963.

Tilliette, X. *Philosophes contemporains* (pp. 49–86). Paris, 1962.
Le corps et le temps dans la 'Phénoménologie de la perception'. Basle, 1964.
Touron del Pie, E. *El hombre, el mundo en la fenomenologia de Merleau-Ponty*. Madrid, 1961.
See also *Maurice Merleau-Ponty*, a volume of articles by various authors, Paris, 1961.

نمایهٔ موضوعی

ا

ج

د

ذ

ر

ص

ط

ع

غ

ف

ق

ک

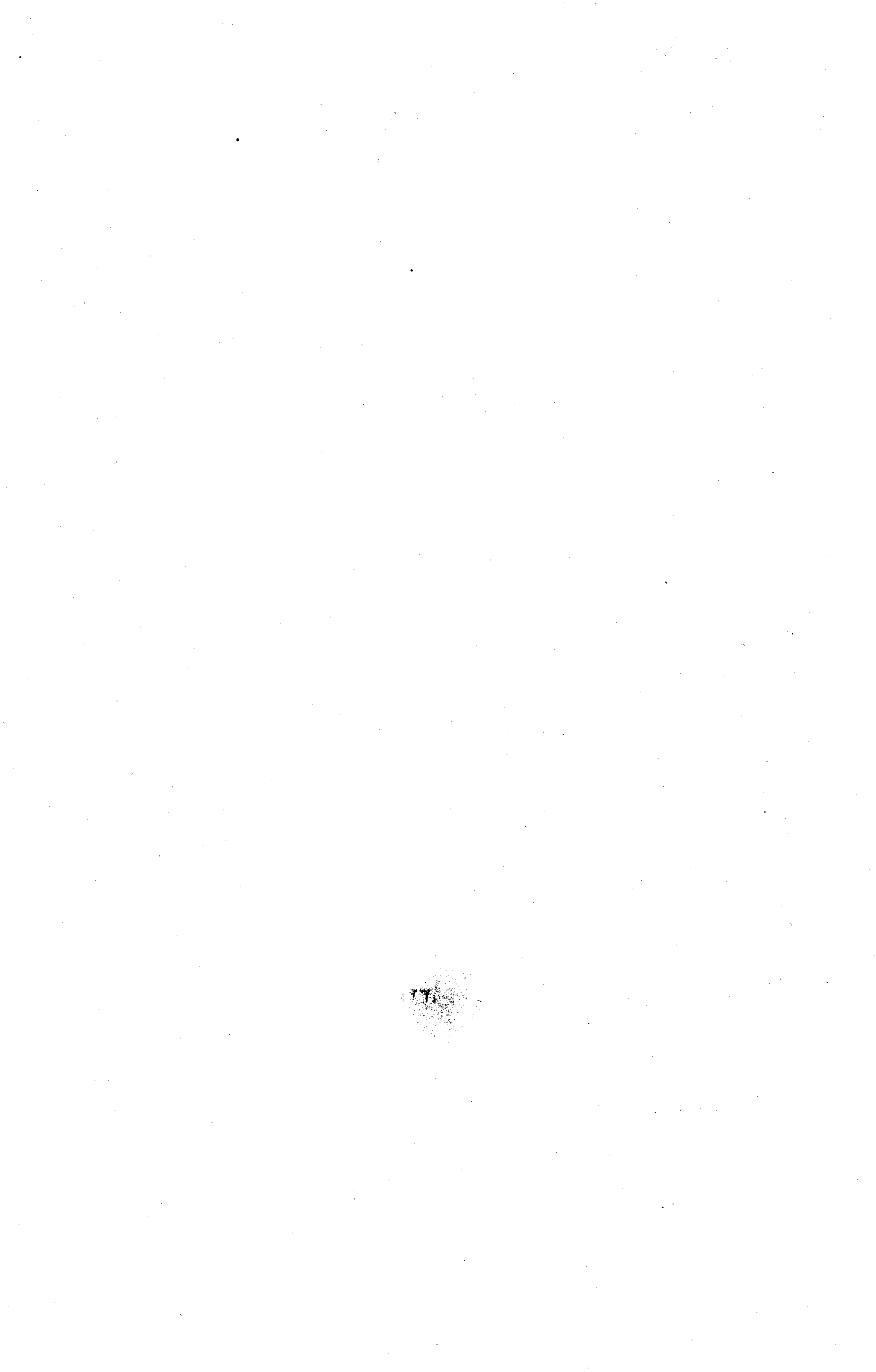
گ

ل

م

ن

ی



FREDERICK CHARLES COPLESTON

A HISTORY OF PHILOSOPHY

VOLUME 9

دورهٔ نه‌جلدی *تاریخ فلسفه*، به قلم چارلز کاپلستون، که به همت عده‌ای از مترجمان زبده به فارسی ترجمه شده است، مجموعه‌ای را در دسترس خوانندگان فارسی‌زبان قرار می‌دهد که تا حد زیادی می‌تواند آنان را از متن‌های دیگر بی‌نیاز سازد، زیرا هدف نگارنده این بوده است که سیر تحول فلسفه را از آغاز تا اواخر قرن بیستم با زبانی ساده و روان برای خوانندهٔ تحصیل‌کردهٔ معمولی بیان کند.

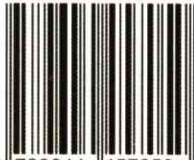
MAINE DE BIRAN TO SARTRE

TRANSLATED INTO PERSIAN BY
ABDOLHOSEIN AZARANG
SEYYED MAHMOOD YOUSEFSANI

جلد نهم این مجموعه، که اینک در برابر خواننده قرار دارد، به شرح فلسفه‌هایی از زمان مِن دوبیران تا سارتر مربوط می‌شود. برخی از عنوان‌های مطرح‌شده در این جلد بدین قرارند: از انقلاب تا اوگوست کنت؛ واکنش سنت‌گرایانه در برابر انقلاب؛ مِن دوبیران؛ التقاط‌گرایی؛ فلسفهٔ اجتماعی در فرانسه (فوریه، سن‌سیمون، پرودون)؛ از اوگوست کنت تا هانری برگسون؛ روش جدید نقّادی و ذهن‌گرایی؛ جنبش روح‌باوری؛ از برگسون تا سارتر؛ فلسفهٔ علم؛ فلسفهٔ ارزش؛ دو متفکر دینی (تیار دو شاردن، گابریل مارسل)؛ اگزیستانسیالیسم سارتر؛ پدیدارشناسی مرلوپونتی.

Elmi Farhangi Publishing company
TEHRAN 2010

ISBN:978-964-445-707-4
ISBN:978-964-445-705-0



قیمت شومیز : ۱۰۰۰۰۰ریال

قیمت دوره گالینگور : ۱۰۵۰۰۰۰ریال
قیمت دوره شومیز :۸۸۰۰۰۰ ریال